علامہ اقبال اور تصوف

تالیف

پروفیسر سید عبدالرشید فاضل ایم اے
صدر شعبۂ فارسی اردو کالج۔ کراچی

ناشر
ادارۂ تنویراتِ علم و ادب۔ کراچی
سنہ ۱۹۶۷ء

ب

سلسلۂ مطبوعاتِ تنویاتِ علم و ادب ۔ کراچی

اشاعت ______ سنہ ۱۹۶۷ء

تعداد ______ ایک ہزار

قیمت Revised Price Rs. Rs. 8/- ______ سفید کاغذ مجلد [redacted]

" " غیر مجلد [redacted]

نیوز پرنٹ مجلد Revised Price Rs. 5.75 [redacted]

" غیر " [redacted]

مطبوعہ: انجمن پریس۔ لارنس روڈ۔ کراچی

ناشر: منیجر ادارۂ تنویراتِ علم و ادب

۵۰ ۔ پیر الٰہی بخش کالونی۔ کراچی

انتساب

اپنے اُستادِ مرحوم حکیم سید محمد عبدالرزاق صاحب برق کی یاد میں جن کے بارِ احسان سے میرا سر ہمیشہ جھکا رہے گا۔ وہ اگرچہ اب اس دُنیا میں نہیں ہیں مگر اُن کے فیضانِ تعلیم و تربیت سے جو دینی و علمی بصیرت مجھے حاصل ہوئی ہے وہ تا زیست میری رہنمائی کرتی رہے گی ؎

آنکہ صد میخانہ ہائے علم و حکمت در سرش
آنکہ از عشقِ الٰہی سینۂ او شعلہ زار
آنکہ در علمِ معانی و بیاں مثلش نبود
آنکہ در شعر و ادب لاریب فخرِ روزگار
گرچہ عمرے در پئے سینا و فارابی دوید
لیکن آخر با جنید و بایزید افتاد کار

عبدالرشید

پیش لفظ

از

ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں صاحب ایم اے پی ایچ ڈی ۔ ڈی لٹ

پروفیسر و صدر شعبۂ اردو سندھ یونیورسٹی ۔ حیدرآباد ۔

محترم پروفیسر سید عبدالرشید صاحب فاضل کی یہ کتاب میں نے شروع سے آخر تک دیکھی۔ وہ اس سے پہلے بھی اسرار خودی کا منظوم اردو ترجمہ اور اقبال اور عشقِ رسالتمآب دو کتابیں اور کئی مضامین علامہ اقبال کے متعلق شائع کر چکے ہیں۔ موصوف نے اس مفکر اسلام کی مختلف تعلیمات کا بہت اچھا مطالعہ کیا ہے۔ یہ ذوق خود موصوف کی دین داری اور اعلیٰ شرافت کی دلیل ہے یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے طلبہ کی تعلیم کے ساتھ ساتھ ان کی دینی تربیت کا بھی خیال رکھتے ہیں۔ اور کوشش کرتے ہیں کہ قوم کے بچے دینی شعائر کے بھی پابند رہیں۔

تصوف سے متعلق اقبال کے نظریات پر کئی کتابیں اور مضامین شائع ہو چکے ہیں۔ لیکن بعض کتابیں ایسی بھی ہیں جو اقبال کے متعلق ہونے کے باوجود اقبال کے مطالعے سے یکسر خالی ہیں۔ اور اُن میں ایسی بے سروپا باتیں لکھی گئی ہیں جن سے اقبال کا کوئی واسطہ نہیں۔ پروفیسر سید عبدالرشید صاحب نے اسی لئے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے اور کتاب کے آخر میں ایسے حضرات کی پیدا کردہ غلط فہمیوں کا ازالہ بھی کر دیا ہے۔ اقبال کے صحیح نظریات پر موصوف کی نظر گہری اور رائے صائب ہے۔ انھوں نے جو کچھ لکھا ہے بہت غور و فکر کے بعد لکھا ہے اور متعلقہ موضوع کے ہر پہلو پر روشنی ڈالی ہے، خدا کرے یہ کتاب اقبال کی تعلیمات کیلئے صحیح رہبر کی حیثیت سے قبولِ عام کی سند حاصل کرے

غلام مصطفیٰ خان

تعارف

از

مولانا ماہر القادری مدیر فاران کراچی

[کتاب کا ایک بڑا حصہ جو کتاب کے مختلف مقامات سے لیا گیا تھا ماہنامہ فاران کی تین اشاعتوں میں شائع ہو چکا ہے مولانا نے اس مضمون کے پہلے ہی حصے کی اشاعت کے ساتھ کتاب تصوف اور اقبال کے متعلق ان قیمتی خیالات کا اظہار فرمایا ہے اور چونکہ سب سے پہلے فاران ہی کے ذریعے اہل علم حضرات میں اس کتاب کا تعارف ہوا ہے اس لئے مولانا کی تحریر کو ہم نے تعارف کا عنوان دیا ہے]

فاضل مقالہ نگار نے جس زیر ترتیب کتاب کے چند اوراق فاران کو مرحمت فرمائے ہیں وہ اپنے موضوع پر گرانقدر علمی پیشکش ہوگی، موصوف سلجھا ہوا دماغ رکھتے ہیں اور پیرایۂ بیان نہایت سادہ اور عام فہم ہوتا ہے، اعتدال اور سنجیدگی ان کے قلم کی بہت بڑی خصوصیت ہے۔

کوئی شک نہیں علامہ اقبال مرحوم کی دینی فکر صحیح اور مستقیم تھی، انکی شاعری سے دین کو جتنا فائدہ پہنچا ہے اتنا فائدہ کسی مسلمان شاعر کے کلام سے نہیں پہنچا، مگر اس کے

یہ معنی نہیں کہ اقبال کی زبان و قلم سے جو لفظ نکل گیا ہے وہ غلط ہو ہی نہیں سکتا، وہ بھی آخر انسان ہی تو تھے۔ ان سے بھی کہیں کہیں اظہار و بیان میں غلطیاں ہوئی ہیں، ہاں مجموعی طور پر اقبال کے شاعرانہ افکار نے اسلام کی صحیح ترجمانی کی ہے، ہمارے نوجوان تعلیم یافتہ علماء کی باتوں پر "ملائیت" کی پھبتی چست کر دیتے ہیں مگر اقبال کے کلام کو پڑھ کر ان کی زبان طنز گنگ اور ذہنی مغرب زدگی مرعوب ہو جاتی ہے۔" مغرب زدہ فرعونوں کے لئے اقبال کی شاعری سچ مچ "ضرب کلیم" کی حیثیت رکھتی ہے، اقبال کو اس نیکی کا اللہ تعالےٰ کے ہاں سے بہت بڑا اجر ملے گا۔

اہل تصوف نے جو علوم ظاہری و باطنی کی تقسیم کی ہے اور شریعت و طریقت کے فرق کو ظاہر کیا ہے یہی چیز اصل نزاع ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد سعادت میں اور صحابۂ کرام کے مبارک دور میں شریعت و طریقت یا ظاہر و باطن کے علوم کی کوئی تفریق نہیں پائی جاتی تھی اور نہ ان ادوار میں ایسے دو گروہ ملتے ہیں جن میں سے ایک پر اصحاب ظاہر کا اطلاق ہوتا ہو اور دوسرے پر اصحاب باطن کا، دور رسالت اور عہد صحابہ میں شریعت ہی سب کچھ تھی، اسی سے مسلمانوں کے فکر و نظر، اعمال و اخلاق اور قلوب و اذہان کی اصلاح ہوتی تھی۔ یہاں اس غلط فہمی کا ازالہ بھی ضروری ہے کہ جب ہم شریعت بولتے ہیں تو اس سے مراد صرف معروف فقہی مسائل نہیں بلکہ پورا دین ہوتا ہے۔ وہ دین جو کتاب و سنت میں پایا جاتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالےٰ کے احکام کی کھلی ہوئی تبلیغ فرماتے تھے، اس تبلیغ میں ظاہر و باطن کی کوئی تفریق نہ ہوتی تھی اور نہ کسی خاص صحابی کو حضور نے دین کے اسرار دوسرے صحابہ سے چھپا کر بتائے تھے، صحابۂ کرام کی پوری جماعت میں

حضرت حذیفۃ الیمانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو البتہ "صاحب السر" کہا جاتا تھا، وہ اس لئے نہیں کہ آپکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دین کے مخصوص اسرار تلقین فرمائے تھے بلکہ اس بنا پر کہ حضور نے بعض منافقوں کے نام آپکو بتا دیئے تھے۔

جہاں تک باطن کے تزکیہ اور اخلاص فی العمل کا تعلق ہے اسکی تعلیم بھی کتاب و سنت میں ملتی ہے بلکہ "قربانی" کے بارے میں صاف لفظوں میں فرمایا گیا ہے کہ قربانی کے جانوروں کا خون اور گوشت اللہ تعالیٰ کے پاس نہیں پہنچتا اور یہ ارشاد کہ اللہ تعالیٰ تمام فی الصدور کو جانتا ہے۔ اس بات کی تلقین ہے کہ قلب اور اعمال میں یکرنگی ہونی چاہیے۔ ظاہری اعمال اور الفاظ سے دنیا کو دھوکہ دیا جا سکتا ہے مگر اللہ تعالیٰ کو دھوکہ نہیں دیا جا سکتا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے کتاب و حکمت کی تعلیم کیساتھ تزکیۂ باطن کے منصب پر بھی مامور فرمایا تھا اور تزکیۂ باطن کی تعلیم حضور کی سنت میں تام و کامل موجود ہے اس روزے کو جس میں روزہ دار منکر کو نہ چھوڑ سکے "فاقہ" سے تعبیر فرمایا۔ اس جہاد کا جو محض مال غنیمت کے لئے ہو اللہ کے نزدیک معتبر نہ ہونا، نماز کا اس طرح ادا کرنا کہ گویا نماز پڑھنے والا خدا کو دیکھ رہا ہے یا خدا اس کو دیکھ رہا ہے — اس قسم کی تمام احادیث کتابوں میں محفوظ ہیں — تو شریعت خود اپنی ذات سے ظاہر و باطن کی جامع اور رابطہ واقع ہوئی ہے۔ اس صورت میں شریعت کو ظاہری اعمال کا مظہر ٹھہرا کر اس کے مقابلے میں "طریقت" کو اخلاص فی العمل اور تزکیۂ باطن کا ایک شعبہ قرار دینا دین و شریعت کی وحدت اور کتاب و سنت کی جامعیت کو مجروح کرنا نہیں تو اور کیا ہے۔ یہ کہنا کہ شریعت کا تعلق ظاہر سے اور طریقت کا تعلق باطن سے ہے ایک ایسی دوئی اور تفریق ہے جسے اسلام کا مزاج گوارا نہیں کر سکتا۔ جس کسی نے اس تصور کی بنیاد پر شریعت کو "قشر" اور طریقت کو "مغز" کہا اس نے شریعت کا استخفاف کیا۔

شریعت و طریقت کی تقسیم کو تصوف کی بنیاد قرار دینا، تصوف پر تنا بڑا الزام ہے کہ اس کی صفائی میں جتنا زیادہ کہا جائے کم ہے۔ یہ ہی بات اُلجھتی چلی جائے گی، پھر ارباب باطن سے اسرار غیب منکشف ہونے کی جو نسبت کی گئی ہے وہ بڑے خلجان میں ڈالنے والی بات ہے۔ غیب کی جو باتیں اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب اور نبی آخر کے ذریعہ بتا دی ہیں ان کے علاوہ غیوب معلوم کرنے کی کوشش اور تمنا کرنا شریعت میں مطلوب ہے نہ پسندیدہ۔ صحابۂ کرام کی زندگیوں میں اسرار غیب کی کیفیت و کمیت نہ ہونے کے برابر ہے، حالانکہ وہ تزکیۂ باطن اور صفائے قلب کے اعلیٰ ترین مقام پر فائز تھے

فاضل مضمون نگار نے "اسلامی تصوف" اور "عجمی تصوف" کی تقسیم کر کے، تصوف مذہبی حیثیت پر بڑی کاری ضرب لگائی ہے۔ "فقہ" اور حدیث کی اس طرح تقسیم نہیں کی جاتی کہ یہ اسلامی فقہ ہے اور یہ عجمی فقہ ہے۔ یہ اسلامی حدیث ہے اور یہ عجمی حدیث ہے، ہاں علم کلام کو اسلامی علم کلام اور عجمی علم کلام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے تو "تصوف" حدیث و فقہ کی طرح دین کا ایسا علم نہیں ہے جس کا حصول و عمل دین کی ناگزیر ضرورت ہو اور جس کو حاصل نہ کیا جائے تو دین ناقص رہ جاتا ہے جس طرح "علم کلام" کے مبادی سے بھی واقف نہ ہو تو اس کے ایمان و اسلام میں ذرا سا بھی نقص نہیں رہ جاتا، اسی طرح علم تصوف سے بیگانگی، ناآشنائی اور اجنبیت کے سبب کسی مسلمان کے ایمان و اسلام کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔

جہاں تک حدیث و فقہ کی اصطلاحات کا تعلق ہے وہ بے ضرر ہیں، ان میں کوئی اضطراب و خلجان نہیں، اس کے مقابلے میں تصوف کی اصطلاحات میں ذہن و فکر کے لئے شدید خلجانات ہیں۔ احادیث کی اقسام صحیح و مشہور — کی تصوف کی اصطلاحات — سیر فی اللہ اور سیر مع اللہ سے کوئی مماثلت نہیں ہے، ایک طرف سلجھا ہوا ہے اور دوسری جانب الجھاؤ کہ اس کی بس تاویلیں ہی کرتے رہیئے۔

حقیقت یہ ہے کہ تصوف کی مخصوص زبان اور اس کی عجیب و غریب فنی اصطلاحات اسلام کے مزاج سادہ سے ہم آہنگ نہیں تزکیۂ باطن کو تصوف نے فلسفہ بنا کر رکھ دیا ہے جس میں بڑی خطرناک الجھنیں ہیں۔

ایک مسلمان کی دین و دنیا کی اس میں کیا بھلائی ہے کہ وہ قم باذنی " انا الحق " میں غور کرتا رہے یا اس کے لئے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے اس قول میں فلاح و سعادت ہے جو آپ نے سنگ اسود کو چومتے ہوئے کہا تھا کہ :-

" اے سنگ اسود ؟ تو کسی نفع نقصان کا مالک نہیں ہے ، تو تو بس ایک پتھر ہے۔ میں تجھے صرف اس لئے چومتا ہوں کہ رسول اللہ نے تجھے چوما تھا "

ہم صوفیائے کرام کے ادق احوال ، نازک کیفیات اور حیرت میں ڈال دینے والے واردات میں پڑ کر اپنے ذہن و فکر کو ناحق الجھن میں کیوں ڈالیں جب کہ ہمارے سامنے اسوۂ رسول اور آثار صحابہ موجود ہیں جو سادہ ہیں ، انسانی فطرت کے مطابق ہیں جن میں کوئی الجھن نہیں ، سیدھی سچی سادہ کھلی کھلی باتیں ! — ہم ان تمام صوفیۂ کرام کا احترام کرتے ہیں جن کی زندگیاں کتاب و سنت کے مطابق بسر ہوئی ہیں اور جن کے ملفوظات و ارشادات شریعت سے متصادم نہیں ہیں ہاں جہاں کہیں شریعت سے کسی صوفی کے قول و عمل کا تصادم ہوتا ہے وہاں ہمارے منہ سے بیساختہ صدائے احتجاج نکل جاتی ہے۔

علامہ اقبال کی صحت فکر کی داد دینی چاہیئے کہ وہ منصور حلاج اور شیخ محی الدین عربی کے نظریات سے اختلاف رکھتے تھے اور وحدۃ الوجود کو صحیح نہیں سمجھتے تھے ، اور ہندی و ایرانی صوفیاء کی کثیر تعداد کے بارے میں ان کا یہ خیال تھا کہ انہوں نے " فنا " کی تفسیر فلسفہ ویدانت اور بدھ مت سے متاثر ہو کر کی ہے ، صحیح نکتہ تو یہ ہے کہ اصل چیز شریعت ہے جو ظاہر و باطن کی جامع ہے۔ اس کسوٹی پر ہر شخص کے قول و عمل کو پرکھ کر دیکھنا چاہیئے اور جو چیز اس کسوٹی پر پوری نہ اترے اسے رد کر دینا چاہیئے۔ اس پھر کوئی کھٹکا نہیں ! مسلمان کی دینی غیرت کتاب و سنت کے خلاف کسی کے قول و عمل کو برداشت نہیں کر سکتی ! (ماخوذ از فاران بابت اگست ۱۹۵۹ء)

"مذاہب عالم" اور "افریقہ ایک چیلنج" کے مصنف جناب احمد عبداللہ المسدوسی صاحب

پروفیسر شعبہ قانون اردو کالج - کراچی کی رائے

اقبالیات پر تصانیف کا سلسلہ خوشی کی بات ہے کہ روز افزوں ہے۔ "علامہ اقبال اور تصوف" ان میں ایک مفید اور قابلِ قدر اضافہ ثابت ہوگا۔ اس کتاب کے مصنف جناب رشید فاضل صاحب میرے دوست اور کرم فرما ہی نہیں بلکہ اردو کالج میں میرے رفیق کار بھی ہیں۔ اس لئے مجھے ان سے ذاتی طور پر واقفیت کا شرف حاصل ہے۔ میں کہہ سکتا ہوں کہ اقبال کے کلام اور ان کے افکار سے ان کو جو شغف ہے اس میں کم ہی لوگ ان کے حریف ہو سکتے ہیں۔ اس لئے یہ بات تعجب خیز نہ ہوگی۔ اگر کہا جائے کہ وہ اقبالیات کے رازدانوں میں ہیں۔ دوسری طرف فاضل صاحب اپنے ذاتی رجحانات اور مطالعہ کی وجہ سے تصوف کے موضوع اور اسکے مسائل سے بھی بہت قریبی واقفیت اور لگاؤ رکھتے ہیں ان دو خصوصیات کا آئینہ دار انکی کتاب کا نام ہے۔ اس کتاب میں اقبال بھی ہے اور تصوف بھی۔ مصنف کا انداز بیان نہایت سُلجھا ہوا اور مدلل اور زبان سادہ اور عام فہم ہے اسلئے قارئین کرام کو ان دونوں موضوعوں کے سمجھنے میں خاص مدد ملے گی۔ اور کسی قسم کا الجھاؤ محسوس نہ ہوگا۔ اور یہ کتاب اپنے مندرجات کے اعتبار سے اقبالیات کے ادب میں ایک اضافہ سمجھی جائے گی۔

اقبالیات کے ایک طالب علم کی حیثیت سے میرے لئے یہ کتاب ایک مفید حوالے اور گنجینۂ معلومات کا کام دے گی۔

احمد عبداللہ المسدوسی

نہ ایراں میں رہے باقی نہ توراں میں رہے باقی
وہ بندے فقر تھا جن کا ہلاکِ قیصر و کسریٰ

دیباچہ

علامہ اقبال نے اپنے قیامِ یورپ کے زمانے میں اہلِ یورپ کی سرگرم عمل زندگی اور اس کے نتائج کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کیا تو ان کو مشرقی اقوام بالخصوص مسلمانوں کی بے عملی، غفلت شعاری اور آرام پسندی کا خیال آگیا۔ اس خیال کے آتے ہی ان کو اس بات کی جستجو ہوئی کہ آخر اس صورتِ حال کا ذمہ دار کون ہے۔ اور چونکہ دوسری اقوام اس کا ذمہ دار خود اسلام کو قرار دیتے ہیں اس لئے انہوں نے قرآنِ حکیم اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کیا۔ اور اس نتیجہ پر پہونچے کہ اسلام کی تعلیمات تو انسان میں حرکتِ مسلسل، سعیِ پیہم، ندرتِ فکر و عمل اور تخلیق و تسخیر کا بے پناہ جذبہ پیدا کردیتی ہیں۔ اسلام کو اس جمود و تعطل اور بے حسی و آرام پسندی سے کیا واسطہ! مسلمانوں کی موجودہ حالت تو حقیقت میں اسلام کی تعلیمات سے دور پڑ جانے اور غیر اسلامی نظریات کو اپنا لینے کا نتیجہ ہے۔ جب ان کو اس بات کا پورا یقین ہوگیا تو انہوں نے اپنی تمام خداداد

صلاحیتوں کو مسلمانوں میں ندرتِ فکر و عمل اور ذوقِ ترقی و تعالی پیدا کرنیکے لئے وقف کر دیا۔ اور جس قدر قوم میں ذوقِ نغمہ کی کمی دیکھی اسی قدر اپنی نوا میں تلخی پیدا کرنے کی کوشش کی۔

چونکہ اسلامی تصوف کا صاف شفاف چشمہ بھی ہندی و ایرانی تصوّرات کی آلودگیوں سے گدلا ہو چکا تھا اور امتدادِ زمانہ کے ساتھ ساتھ اس میں سے اسلامی اجزا خارج ہو کر ہندی و ایرانی تصورات شامل ہوتے جا رہے تھے۔ اور یہی تصوّرات مسلمانوں کے قوائے عمل کو مفلوج کر رہے تھے اس لئے اُنہوں نے سب سے پہلے ان تصوّرات کا استیصال ضروری سمجھا۔ چنانچہ کافی غور و فکر کے بعد ۱۹۱۵ء میں ان کے خیالات "مثنوی اسرارِ خودی" کی شکل میں منظرِ عام پر آئے مگر اس مثنوی کا شائع ہونا تھا کہ اُن کے خلاف ایک ہنگامہ برپا ہو گیا خانزادہ ہائے تصوف نے اس کتاب کو "تصوف اسلام" پر ایک کاری ضرب قرار دیکر لوگوں میں اشتعال پیدا کرنے کی کوشش کی۔ حالانکہ یہ کتاب عجمی و ویدانتی تصوّرات کے ردّ میں لکھی گئی تھی۔ تاکہ لوگوں پر اُن تصوّرات کی ضرر رسانی واضح کی جائے۔ جن کے گرد و غبار نے اسلامی تصوّف کے آفتاب کو چھپا دیا تھا۔

غرضکہ اُسی زمانے سے "اقبال اور تصوف" ایک عصری موضوع (Burning Topic) کی شکل اختیار کر گیا۔ اور آئے دن نئے نئے مضامین اس موضوع پر اخبارات و رسائل میں شائع ہونے لگے۔ میرے لئے بھی چونکہ شروع ہی سے یہ دونوں موضوع (اقبال اور تصوف) دل چسپی کا

باعث ہے ہیں اس لئے قدرتی طور پر میری توجہ بھی زیرِ بحث موضوع کیطرف منعطف ہوگئی۔ چنانچہ جس قدر مضامین اُس وقت تک شائع ہو چکے تھے اُن میں سے تقریباً تمام قابلِ مطالعہ مضامین کو دیکھا مگر افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ایک مضمون کو بھی عنوان کے مطابق نہیں پایا۔ اس میں شک نہیں کہ ان میں سے بعض مضامین بڑے دل چسپ اور معلومات افزا ہیں۔ مگر اس کے باوجود اصل موضوع کا اُن میں بھی نشان بہت کم ملتا ہے۔ ان مضامین میں سے کسی میں اقبال اور اُن کے فلسفیانہ افکار کے متعلق ہی نہیں دوسرے قدیم و جدید فلاسفہ کے متعلق بھی خاصی معلومات جمع کی ہیں۔ بلکہ اقبال اور یورپ کے بعض مشہور فلسفیوں کے درمیان موازنہ و محاکمہ بھی جی کھول کر کیا ہے۔ کسی میں تصوف پر بڑی سیر حاصل بحث کی ہے اور تصوف کے رموز و اسرار، تصوف کی اصطلاحات اور صوفیہ کے حالات پر بڑا قیمتی مواد جمع کیا ہے۔ اور کہیں کہیں اقبال اور دوسرے صوفیوں کے مابین موازنہ بھی۔ حتیٰ کہ اقبال کو موجودہ زمانے کے صوفیوں کی صف میں کھڑا کرنے کی بھی کوشش کی ہے۔ کسی میں اقبال کو تصوفِ اسلام کا دشمن ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہاں تک کہ ان کی کتابوں سے اقتباسات لیکر ان کو غلط معنی تک پہنا دیئے ہیں۔

غرضیکہ مذکورہ صدر وجوہ کی بنا پر میں نے اس موضوع پر قلم اٹھایا اور مندرجہ ذیل خاکے (OUT LINE) کے مطابق اپنی تحقیق کو پیش کیا ہے:۔

(۱) اقبال اور تصوف کے سلسلے میں جو نزاع اُٹھ کھڑی ہوئی ہے اوّل اُس پر روشنی ڈالی ہے۔ کہ اس کے اسباب کیا ہیں اور وہ کیونکر پیدا ہوئے ہیں۔

(۲) وہ نزاع، میرے خیال میں، تصوفِ اسلام اور عجمی تصوف کو ایک سمجھ لینے کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہے اس لئے ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے اس کو واضح کیا ہے۔

(۳) اس فرق کے واضح کرنے کے لئے قدیم کتابوں اور قدیم اکابر صوفیہ کے حالاتِ زندگی سے ضروری اقتباسات درج کئے ہیں۔

(۴) وحدت الوجود، فنا، بے خودی وغیرہ کے متعلق اکابر صوفیہ، جید علماء اور خود اقبال کی رائے نقل کی ہے۔ اور اس کو ان کے کلام کے ذریعہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔

(۵) اقبال اور تصوف کے بارے میں جو خارجی (EXTERNAL) مواد دستیاب ہو سکا اس کو صحیح حوالوں کے ساتھ پیش کیا ہے۔

(۶) خارجی شواہد کے بعد داخلی شواہد (INTERNAL) سے ان کے بیان کی صداقت اور ثابت رائے کو واضح کرنے کیلئے ان کی پہلی تصنیف سے لیکر آخری تصنیف تک ایک ایک لفظ کو بغور پڑھا ہے اور ان میں سے ضروری اور مناسب موقع حوالے دئے ہیں۔

(۷) آخر میں ایک باب "اقبال کے نقاد" کے عنوان سے قائم کر کے اُن لوگوں میں سے جو اب تک اقبال پر تنقید کر چکے ہیں بطور نمونہ کے صرف تین حضرات کی تنقیدات کا جائزہ لیا ہے۔ اور پھر تصوف کی اصل تعریف لکھکر مضمون کو ختم کر دیا ہے۔

میں نے یہ کتاب "اقبال اور تصوف" کے نام سے ۱۹۵۵ء میں لکھی

شروع کی اور اپنی ایک دوسری کتاب "ترجمانِ خودی" میں جو ۱۹۵۹ء میں شائع ہوئی تھی، اس کا اشتہار بھی دیدیا تھا۔ بلکہ اسی زمانے میں متعدد رسالوں میں اس کے اقتباسات بھی شائع ہو چکے ہیں۔ مگر ؎

یارانِ تیز گام نے منزل کو جا لیا
ہم محوِ نالۂ جرسِ کارواں رہے

بعض ناگزیر مجبوریوں کی وجہ سے میری کتاب ابھی طباعت کے ابتدائی مراحل ہی میں تھی کہ اسی نام سے کئی کتابیں بازار میں آ بھی گئیں۔ چونکہ میں نے اپنی کتاب کا نام ۱۹۵۵ء ہی میں "اقبال اور تصوف" نہ محض یہ کہ اختیار کیا تھا بلکہ مشتہر بھی کر دیا تھا اس لئے مجھے اس نام کے بدلنے کی ضرورت نہ تھی تاہم معمولی سے تصرف کے ساتھ اب اس کا نام میں نے "علامہ اقبال اور تصوف" کر دیا ہے تاکہ میری اور دوسری کتابوں کے درمیان کسی قسم کا التباس باقی نہ رہے۔

بڑی سپاس ناشناسی ہوگی اگر میں اپنے محترم کرم فرما جناب ڈاکٹر غلام مصطفٰے خاں صاحب ایم اے پی ایچ ڈی صدر شعبۂ اردو سندھ یونیورسٹی کا شکریہ ادا نہ کروں کہ موصوف نے اپنی بے شمار مصروفیات کے باوجود میری کتاب شروع سے آخر تک پڑھی اور نہ محض یہ کہ کتاب کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار فرمایا بلکہ مجھے بعض قیمتی مشورے بھی دیئے۔ ظاہر ہے ڈاکٹر صاحب موصوف کی رائے اور مشورے اس موضوع پر جس قدر وقیع اور مستند ہو سکتے ہیں کسی اور کے نہیں ہو سکتے کہ موصوف جہاں فارسی اور اردو زبان کے ڈاکٹر ہیں اور دینی علوم میں بھی ایک خاص مقام کے مالک وہاں خود بھی صوفی ہیں۔ بلکہ سلسلۂ عالیہ نقشبندیہ میں اپنے پیر و مرشد کی طرف سے

بیعت وہدایت کے مجاز بھی ہیں۔ لہٰذا ان کی رائے ایک واقفِ حال اور ماہر فن کی رائے کا حکم رکھتی ہے کہ ع

سالک بے خبر نبود ز راہ و رسمِ منزلہا

بہرحال میں ڈاکٹر صاحب کا شکریہ ادا کرتے ہوئے اپنی اس خوش نصیبی پر فخر کرتا ہوں کہ اُنہوں نے میری کتاب پر اپنی گرانقدر رائے کا اظہار فرما کر ذرہ کو آفتاب بنا دیا ہے۔

لطف سے اُن کے بڑھے کیا کیا دلوں کے مرتبے
پھر ذرّوں کو کیا قطروں کو دریا کر دیا

(حسرت با دنیٰ تصرف)

سیّد عبد الرشید
کراچی ۱۶ر نومبر ۶۹ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اقبال کی دوسری حیثیتوں (Aspects) کی طرح اس حیثیت پر بھی کافی لکھا جا چکا ہے اور آئے دن اخبارات و رسائل میں کچھ نہ کچھ شائع ہوتا ہی رہتا ہے مگر اول تو لکھنے والوں نے زیادہ تر اقبال کے تصوف سے متعلق اشعار کو جمع کر کے بعض کی تشریح کر دینے پر ہی اکتفا کیا ہے دوسرے جن لوگوں نے اس سے زیادہ کچھ کیا بھی تو یہ کہ اپنی غلط اندیشی کی وجہ سے ایک زبردست نزاع (Controversy) پیدا کر دی یعنی بعض نے اقبال کو ایسا ہی صوفی ثابت کرنے کی کوشش کی جیسے آجکل کے خانقاہی صوفی۔ حالاں کہ خود اقبال یہ کہتے ہیں کہ :

یہ معاملے ہیں نازک جو تری رضا ہو تو کر ۔ کہ مجھے تو خوش نہ آیا یہ طریق خانقاہی

بعض نے اس کے برعکس اقبال کو تصوف کا دشمن ٹھہرایا دراں حالے کہ اُن کا اپنا دعویٰ یہ ہے کہ :

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمی بینی ۔ برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است

بعض نے دو قدم آگے بڑھ کر اقبال میں تضاد ثابت کرنے کی کوشش شروع کر دی۔ یعنی ان کے نزدیک اقبال تصوف کے حامی بھی تھے اور مخالف بھی۔ جبکہ اس بارے میں وہ خود آج سے بہت پہلے لسان العصر اکبر الٰہ آبادی مرحوم کو یہ تحریر فرما چکے ہیں کہ :

"آپ مجھے تناقض کا ملزم گردانتے ہیں۔ یہ بات درست نہیں بلکہ میری بدنصیبی یہ ہے کہ آپ نے مثنوی 'اسرار خودی' کو اب تک نہیں پڑھا۔ میں نے کسی گذشتہ خط میں عرض کیا تھا کہ ایک مسلمان پر بدظنی کرنے سے محترز رہنے کے لئے میری خاطر ایک دفعہ پڑھ لیجئے۔ اگر آپ ایسا کرتے تو یہ اعتراض نہ ہوتا" [1]

---

[1] مکاتیب اقبال حصہ دوم ص۵۳

بعض حال کے لکھنے والوں نے کچھ ایسے مضامین بھی لکھے ہیں جن کو پڑھ کر خیال ہ
ہے کہ بالآخر لوگوں نے صحیح سمت کی طرف چلنا شروع کر دیا ہے۔ مگر ساتھ ہی ا
بات پر افسوس بھی ہوا کہ ان حضرات کے پیشِ نظر قرآن و سنّت اور صوفیا
اسلام سے کہیں زیادہ مغربی فلاسفہ کے نظریات و افکار رہے ہیں اور ا
نظریات میں انھوں نے اقبال کے تصوّف کی حقیقت تلاش کرنے کی ناکام کوش
کی ہے۔ اور بعض معاصر فلاسفہ سے اقبال کا موازنہ و مقابلہ اس قدر طوال
اختیار کر گیا ہے کہ موضوعِ زیرِ بحث نگاہ سے بالکل اوجھل ہو کر رہ گیا اور بجا
تصوّف کے فلسفہ کی بحث میں ختم ہو گیا۔

اس کے برعکس بعض نے کتاب کا نام "تصوّف اور اقبال" رکھ کر پوری
تصوّف اور صوفیہ کی تعریف میں ختم کر دی ہے اور تصوّف سے متعلق جس قد
ہو سکتے تھے اُن سب پر سیر حاصل بحث کی ہے اور بحث کے دوران میں جہاں تک
اُن سے ہو سکا ہے اُنھوں نے اقبال کو تصوّف کے ہر خانے میں جگہ دینے کی کوش
کی ہے حتیٰ کہ اُن کے کلام سے وحدت الوجود اور تنزلاتِ ستّہ تک ڈھونڈھ
ہیں اور جہاں کہیں اقبال فٹ ہوتے نظر نہیں آئے ہیں وہاں اقبال کا نقطہ
ہے گویا اقبال کا ذکر کیا ہے تو تصوف کی خاطر نہ کہ زیرِ بحث موضوع کی حیثی
اور اس میں بھی اکثر مقامات پر ذکرِ خیر سے دریغ کیا ہے۔

غرض کہ عنوانِ بالا پر لکھنے والوں نے کعبے کے لئے ترکستان کا را
اختیار کیا ہے اور اس طرح وہ نزاع جو محض کوتاہ اندیشی و کم نظری کی وج
پیدا ہو گئی تھی اور ابتدا میں بہت معمولی تھی، اُسی غلط سمت میں دوڑ
رہنے کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ وسیع ہوتی چلی گئی۔ لہٰذا میں نے عنوانِ
بر اسی خیال سے قلم اُٹھایا ہے کہ لوگوں کی غلط اندیشی و بے راہ روی کو ...

کے اس نزاع کو ختم یا کم سے کم کرنے کی کوشش کروں کہ قوم کا فائدہ اسی میں ہے
اقبال کے متعلق مذکورہ بالا نزاع کا اصل سبب یہ ہے کہ خود تصوف کے بارے میں لوگوں کے خیالات میں یک رنگی نہیں ہے۔ بعض اس شدت سے مخالف ہیں کہ اُس کو قطعاً ایک غیر اسلامی چیز قرار دیتے ہوئے اُس کے بارے میں حق و راستی کے سوا سب کچھ کہہ ڈالتے ہیں اور بعض ایسے دلدادہ ہیں کہ "تصوف برائے تصوف" سے بھی گذر کر "تصوف برائے ہر گونہ آزادی" تک کے قائل ہو گئے ہیں اور جو باتیں لوگوں کی جہالت اور نادانی کی وجہ سے تصوف میں داخل ہو گئی ہیں اُن کو بھی عینِ اسلام قرار دیتے ہیں۔ حتیٰ کہ شریعت اُن کے نزدیک اہلِ ظاہر بلکہ مبتدیوں کے لئے ہے۔ مگر جہاں پہلا گروہ تصوف کی مخالفت میں اس کو اسلام کے خلاف بتلاتا ہے وہاں دوسرا اپنی خواہشاتِ نفس کی تکمیل کے لئے اُس کو شریعت کا پابند نہیں سمجھتا۔ اس طرح دونوں کے خیال کی بنیاد جہالت پر ہے۔ ورنہ پہلا گروہ نفسِ تصوف کی مذمت نہ کرتا اور دوسرا واقف ہونے کی صورت میں اس طرح شریعت کے احکام سے دامن کشاں گذر جانے کو تصوف نہ کہتا۔ اس لئے ہم پہلے تصوف اور صوفی کی حقیقت کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں کہ یہی وہ آئینہ ہو سکتا ہے جس میں مخالف اور موافق دونوں اپنی صورت دیکھ کر اپنی غلطی پر متنبہ ہو سکیں۔ ایک انکار پر اور دوسرا اقرار کے باوجود ترکِ اعمال پر اور جب یہ بنیادی نزاع ختم ہو جائے گی تو "اقبال اور تصوف" کے تحت جو نزاع اٹھ کھڑی ہوئی ہے وہ بھی ختم ہو جائے گی۔

اس مقصد کے لئے ہم نے یہ شکل اختیار کی ہے کہ تصوف اور صوفی کے بارے میں اُن لوگوں کے اقوال و احوال نقل کریں جو تصوف کے ائمہ اولین شمار ہوتے ہیں اور جن کو موجودہ صوفیہ ہی نہیں منکرینِ تصوف بھی "سلفِ صالحین" کے

نام سے یاد کرتے ہیں۔ اِن اقوال و احوال سے معلوم ہو گا کہ تصوّف اور صوفی کس کو کہتے ہیں اور کس کو نہیں کہتے۔

شیخ سرّاج کتاب اللمع میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"علم کی دو قسمیں ہیں۔ ظاہری و باطنی۔ جب تک اس کا تعلق زبان اعضا سے ہوتا ہے اُسے علم ظاہر سے تعبیر کریں گے اور اس کا نام شریعت ہے مثلاً عبادات میں طہارت، نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج وغیرہ یا احکام میں طلاق، فرائض، قصاص وغیرہ۔ جب اس کا اثر ظاہر سے گذر کر قلب و باطن تک محیط ہو جاتا ہے تو اس کو علم باطن یا طریقت سے موسوم کر دیتے ہیں۔ یہاں عبادات و احکام کی بجائے مقامات و احوال کی اصطلاحیں رائج ہیں مثلاً تصدیق، اخلاص، صبر، تقویٰ، توکّل، محبت، عشق وغیرہ۔ اور اس تفریقِ دوگانہ کی سند قرآن مجید سے ملتی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے واسبغ علیکم نعمہ ظاہرۃ و باطنہ (اُس نے اپنی نعمتیں تمہارے اوپر پوری کر دیں ظاہر بھی اور باطن بھی) [1]

مسائل تصوّف، مسائلِ فقہ کی طرح تمام کے تمام کتاب اللہ اور سُنّتِ رسول ؐ ہی سے مستنبط و ماخوذ ہوتے ہیں۔ اس کی کیفیت شیخ سرّاج اِس طرح بیان کرتے ہیں:۔

"استنباط کا حق اُن محققین و اربابِ فہم کو پہنچتا ہے جو ظاہر و باطن، ہر طرح، کتاب اللہ اور سُنّتِ رسول ؐ کے متبع ہوتے ہیں۔ یہ لوگ جس حد تک اپنے علم و معلومات کے مطابق عمل کرتے رہتے ہیں تو اللہ انھیں وہ علم بھی دے دیتا ہے جو پیشتر انھیں نہ تھا۔ اور یہ علم انہی کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ وہ اُن کے نفوس میں تزکیہ اور

---

[1] کتاب اللمع صفحہ ۲۲،۲۳،۲۴۔ مگر ہم اس تقسیم سے اتفاق نہیں کرتے

قلوب میں جلا پیدا کرتا ہے اور کثرتِ معاصی و شہوات، حُبِ جاہ، حرص و طمع، خود پسندی وغیرہ سے جو زنگ لوا ب قلوب پر جما ہوتا ہے وہ دُھل جاتا ہے۔ اُس وقت اُن پر اسرارِ غیب منکشف ہو جاتے ہیں اور ان کی زبانیں حقائقِ عالیہ کی ترجمانی کرنے لگتی ہیں[۱]

امام ابوالقاسم قشیری تصوف اور تاریخ تصوف کا بیان اس طرح کرتے ہیں:

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مومن کے لئے کوئی لفظ "صحابی" سے بڑھ کر افضل نہیں ہو سکتا تھا۔ چنانچہ اُس وقت کے افاضل اسی لقب سے موسوم ہوئے۔ اس کے بعد جب دوسری نسل چلی تو اُن صحابیوں کے صحابیوں کے لئے "تابعین" کی اصطلاح وضع ہوئی۔ پھر اُن کی آنکھیں دیکھنے والے "تبع تابعین" کہلائے۔ اس کے بعد جب اُمت زیادہ پھیلی اور لوگ طرح طرح کے پیدا ہونے لگے تو جن لوگوں کو امورِ دین میں زیادہ انہماک تھا اُنھیں زُہاد و عُبّاد کہا جانے لگا۔ لیکن جب بدعنوانیوں کا ظہور ہوا اور فرقہ فرقہ الگ ہو گئے تو ہر فرقہ اس کا مُدّعی بن بیٹھا کہ زُہاد و عُبّاد اُسی میں ہیں۔ اُس وقت اہلِ سُنّت کے طبقۂ خاص نے جو ذکرِ الٰہی میں مشغول اور غفلتوں سے دُور رہتا تھا، اپنے لئے "اہلِ تصوف" کی اصطلاح قائم کی اور ہجرت کو ابھی دو صدیاں پوری نہیں ہوئی تھیں کہ یہ لقب اس طبقۂ خاص کے اکابر کے لئے مخصوص ہو گیا"[۲]

---

[۱] کتاب اللمع صفحہ ۱۰۶، ۱۰۵ [۲] رسالہ قشیریہ صفحہ ۸

حضرت جُنید بغدادیؒ کے اقوال اس بارے میں یہ ہیں :-

" ہمارا سارا طریقہ کتاب اللہ و سُنّتِ رسولؐ کا پابند ہے "

" جو شخص کلامِ الٰہی کا حافظ اور احادیث رسولؐ کا عالم نہیں، اس کی تقلید طریقت کے باب میں درست نہیں۔ اس لئے کہ ہمارے اس سارے علم (سلوک) کا ماٰخذ قرآن و حدیث ہیں " [1]

حضرت شیخ شہاب الدین سہروردیؒ اپنی کتاب " عوارف المعارف " میں فرماتے ہیں :-

" تصوف نام ہے قولاً، فعلاً، ہر حیثیت سے اتباعِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا۔ اور اس پر مداومت سے جب اہلِ تصوف کے نفوس مُقدّس ہو جاتے ہیں، حجابات اُٹھ جاتے ہیں اور ہر شے میں اتباعِ رسولؐ ہونے لگتا ہے تو حق تعالیٰ ان سے محبت کرنے لگتا ہے اس لئے کہ وعدۂ الٰہی موجود ہے اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ " [2]

شیخ ہجویریؒ صوفی کی تعریف فرماتے ہیں :-

" صوفی وہ ہے جو اپنے نفس سے فانی ہو کر حق میں زندہ و باقی ہو اور مادیت سے گذر کر حقیقت تک رسائی حاصل کر چکا ہو۔ اور متصوف وہ ہے جو مجاہدہ کر کے یہ راہ طے کر رہا ہو اور اس منزل تک رسائی کی کوشش میں ہو، اور مستصوف وہ ہے جو محض جاہ و مال کے لئے دنیا طلبی کی خاطر اپنے کو صوفیہ اور متصوف کے مشابہ بنائے اور حقیقتاً دونوں سے بے بہرہ ہو، کسی نے خوب کہا ہے کہ مستصوف صوفی کی نظر میں مکھی کی طرح حقیر ہوتا ہے

---

[1] رسالہ قشیریہ ص ۱۹ ۔ [2] عوارف المعارف ص ۳۶، ۴۷

اور دوسروں کی نظر میں بھیڑیئے کی مانند جس کی غذا ہی گوشت اور خون ہے"۔[1]

کچھ وصایا و نصائح بھی سُن لیجیے جو یہ حضرات اپنے مریدوں اور عقیدتمندوں کو کیا کرتے تھے :-

شیخ سراج فرماتے ہیں کہ :-

"صوفیہ کی اوّلیں خصوصیت یہ ہے کہ وہ اللہ ہی پر نظر رکھتے ہیں، اُن کا مطلوب و مقصود تمام تر اللہ ہی ہوتا ہے۔ ما سوی اللہ اور لایعنی مشغلوں سے اُنھیں کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ اس کا لازمی اثر اُن کی عملی زندگی پر یہ پڑتا ہے کہ قناعت کو اپنا شیوہ بنا لیتے ہیں.......... اللہ سے حسنِ ظن رکھتے ہیں، نیکیوں اور طاعتوں کی جانب خلوصِ نیت کے ساتھ پیش قدمی کرتے رہتے ہیں۔ بلاءِ الٰہی پر راضی رہتے ہیں، مجاہدہ اور مخالفتِ خواہشِ نفس میں مشغول رہتے ہیں۔ اور اس کو یاد رکھتے ہیں کہ کلامِ پاک میں نفس کو اَمَّارَۃٌ بِالسُّوء سے تعبیر کیا گیا ہے اور حدیثِ نبویؐ میں ارشاد ہوا ہے کہ انسان کا سب سے بڑا دشمن وہ ہے جو اس کے دونوں پہلوؤں کے درمیان ہے (اعدا عدوک بین جنبیک)"۔[2]

ابو عثمان سعید الحیری کا مقولہ تھا کہ :-

"جو شخص سُنّتِ نبویؐ کو قولاً و فعلاً اپنے اوپر حاکم بنائے اُس کی بات ہمیشہ حکمت سے لبریز نکلے گی"۔

---

[1] کشف المحجوب ص۱۲۵ [2] کتاب اللمع ص۱۱-۱۲

سہل بن عبداللہ تستریؒ فرماتے ہیں کہ:-

"جس وجد کی شہادت کتاب اللہ و سنّتِ نبویؐ نہ دیں وہ باطل ہے۔"

حضرت شبلیؒ مرض الموت میں مبتلا تھے، نزع کا وقت تھا، گویائی قوت جواب دے چکی تھی، ایک خادم وضو کرا رہا تھا، ڈاڑھی میں خلال کرانا بھول گیا۔ شبلیؒ نے اس کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لے کر ڈاڑھی میں خلال کرائی کہ سنّت کا کوئی جزو فروگذاشت نہ ہونے پائے۔" ؎

حضرت بایزید بسطامیؒ نے اللہ سے دعا مانگنی چاہی کہ گرسنگی اور شہوت کی آفت سے ہمیشہ محفوظ رہیں کہ معاً انھیں یہ خیال آگیا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لیے ایسی دعا نہیں کی تو میں کیوں کر کر سکتا ہوں۔ یہ خیال کر کے وہ اس دعا سے باز رہے۔ اس احترام رتبۂ رسالت کا صلہ انھیں یہ ملا کہ عورت کی خواہش ہی ان کے دل سے جاتی رہی۔" ؎

مشہور صوفی حاتم اصم فرماتے ہیں کہ:-

"تمام علوم میں سے میں نے چار چیزوں کا علم حاصل کر لیا ہے اور باقی علوم سے بے نیاز ہو گیا ہوں۔ اوّل یہ کہ رزق کی ایک مقدار مقسوم ہے، اس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی اس لئے میں اضافے کی طلبگاری سے نجات پا گیا۔ دوسرے یہ کہ خدا کی جانب سے میرے ذمّے فرض ہے (نہ کسی اور پر) اس لئے اس کی ادائی میں مشغول ہو گیا ہوں۔ تیسرے یہ کہ میرے تعاقب میں موت لگی ہوئی ہے، جس سے کسی طرح گریز ممکن نہیں ہے۔ اس لئے اس سے ملنے کی تیاری کرتا رہتا ہوں

چوتھے یہ کہ خدا میرے حال کو دیکھتا رہتا ہے اس لئے اس سے شرم کرتا اور ممنوعات سے بچتا رہتا ہوں'' [1]

حاتم اصم سے لوگوں نے پوچھا کہ آپ کو خواہشات نہیں پیدا ہوتیں ہجواب دیا کہ میری سب سے بڑی خواہش یہ رہتی ہے کہ رات ہونے تک دن خیریت سے گذر جائے۔ لوگوں نے کہا کہ دن تو خیریت سے گذرتے ہی رہتے ہیں۔ ارشاد ہوا کہ میں خیریت اسے کہتا ہوں کہ اُس روز معاصی الٰہی کا ارتکاب نہ ہو''۔ [1]

شیخ داؤد درقی کا قول تھا کہ :۔

دُنیا میں سب سے کمزور وہ شخص ہے جو اپنی خواہشوں کے ضبط پر قدرت نہ رکھتا ہو۔ اور سب سے زیادہ طاقتور وہ ہے جو اس پر قدرت رکھتا ہو۔ اور اللہ سے محبت رکھنے کی علامت یہ ہے کہ اُس کی طاعتوں کو اختیار کیا جائے اور اس کے رسول کی راہ پر چلا جائے'' [2]

حضرت شیخ عبد القادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :۔

'' ہر مومن کے لئے ہر حال میں تین چیزیں لازمی ہیں۔ ایک یہ کہ حکمِ الٰہی کی تعمیل کرے۔ دوسرے یہ کہ ممنوع سے بچتا رہے۔ تیسرے یہ کہ قضائے الٰہی پر راضی رہے۔ پس مومن کے لئے کم سے کم مرتبہ یہ کہ اِن تین چیزوں سے خالی نہ ہو'' آگے چل کر فرماتے ہیں '' اتباع سُنّت کرتے رہو' اور راہِ بدعت نہ اختیار کرو' اور دائرۂ الطاعت سے باہر نہ ہو' توحید خداوندی کو مانو اور کسی کو اس کا شریک نہ ٹھہراؤ کہ وہی جو کچھ چاہتا ہے اپنی مشیت سے کرتا ہے۔ اس کو ہر عیب سے پاک سمجھو اور اس پر تہمت نہ لگاؤ۔ اور تصدیق (اِسلام) کرو۔

---

[1] رسالہ قشیریہ صہ١ ، [2] رسالہ قشیریہ صہ١

شک میں نہ پڑو۔ صبر سے کام لو، بے صبری نہ کرو۔ طاعت حق پر جمے رہو اور جماعت میں تفرقہ نہ ڈالو۔ گناہوں سے توبہ کرتے رہو اور غفلت کے دور کرنے میں تاخیر نہ کرو اور شب و روز استغفار، تقصیر اور رجوع الی اللہ کرنے کو اپنے اُوپر بار نہ سمجھو"۔ پھر فرماتے ہیں " مومن کو چاہیے کہ سب سے پہلے فرائض پر توجہ کرے، جب یہ ادا کر چکے تب سُنتوں کو اختیار کرے اس کے بعد نوافل پر متوجہ ہو لیکن جو شخص ابھی فرائض ہی سے فارغ نہیں ہوا ہے اس کے لئے سُنتوں میں مشغول ہو جانا حماقت اور نادانی ہے اس لئے کہ ادائے فرائض کے بغیر سُنن و نوافل غیر مقبول ہیں گی اور جو شخص ایسا کرے گا خوار ہو گا"[1]

حضرت شیخ شہاب الدین سہروردیؒ اپنی کتاب" عوارف المعارف" کے باب ۹" شرح حالِ صوفیہ" کا آغاز اس پورے ارشاد نبویؐ سے کرتے ہیں:۔

" انس بن مالکؓ کہتے ہیں کہ مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے فرزند! اگر تم صبح و شام اس حال میں کر سکو کہ تمہارے دل میں کسی کی طرف میل نہ ہو تو ایسا کرو۔ پھر فرمایا اے فرزند! میری سُنت ہے، جس نے میری سنت کو زندہ کیا اُس نے خود مجھے زندہ کیا اور جس نے مجھے زندہ کیا وہ میرے ساتھ جنّت میں ہو گا"[2]

کتاب کے صفحہ ۱۰۹ پر تحریر فرماتے ہیں:۔

خلقت کی اصل، ذاتِ رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ ساری کائنات اس کے طفیل میں ہے۔ اور یہی ذاتِ اقدس دنیا میں

---

[1] فتوح الغیب صـ۱۱ تا ۱۲ [2] عوارف المعارف صـ

عِلم وہدایت لے کر آئی۔ پس جو شخص اپنی پاکیزہ طینتی کے لحاظ سے جتنا زیادہ قُرب و مناسبت اس جوہرِ گرامی سے رکھتا ہے اُسی قدر وہ علم و ہدایت سے بہرہ اندوز ہوتا ہے اور دوسروں کی ہدایت کا باعث بنتا ہے۔ یہی گروہِ صوفیہ ہے یا قرآن کی اصطلاح میں گروہِ مُقربین" آگے چل کر فرماتے ہیں "پس جو شخص جتنا زیادہ متبعِ رسول ہے اُسی قدر زیادہ وہ محبتِ الٰہی کا بھی حصہ دار ہے اور صوفیہ ہی نے اسلامی گروہوں میں سب سے زیادہ بڑھ کر اتباعِ رسول کیا ہے"۔ [1]

"فوائد الفواد" میں لکھا ہے کہ محفلِ سماع برپا تھی، نوبت جب اس شعر کی آئی کہ:

کُشتگانِ خنجرِ تسلیم را ہر زماں از غیب جانِ دیگر است

تو قطبِ عالم (حضرت قطب الدین بختیار کاکیؒ) کی حالت متغیر ہونی شروع ہوئی، جب خانقاہ سے گھر تشریف لائے گئے، تو مدہوش و متحیر تھے۔ بس یہی کہے جاتے تھے کہ ہاں اُسی شعر کی تکرار کئے جاؤ۔ حضرت سُلطان المشائخؒ فرماتے ہیں "ہمیں بیت پیشِ او می گفتند، او ہمچناں متحیر می بود، چوں وقتِ نماز درمی آمد نماز می گزارد و باز ہمیں بیت می گویانند، حالتِ حیرتے پیدا می آمد، چہار شبانہ روز ہم بریں حال بود، شبِ پنجم رحلت نمود"۔ [2]

امیر خورد فرماتے ہیں:-

"نمازِ جماعت کے فضائل کا تذکرہ ہوا، بندے سے ارشاد ہوا کہ نماز باجماعت ہی پڑھنی چاہیے۔ بندے نے عرض کیا کہ مکان کے

---

[1] عوارف المعارف صفحہ ۲۰ [2] فوائد الفواد صفحہ ۱۲۳

قریب مسجد تو ضرور ہے، لیکن مکان سے اُٹھ کر اگر ہم وہاں جائیں تو گھر پر کوئی کاغذ، کتاب وغیرہ کی حفاظت کے لئے موجود نہیں رہتا، اس لئے مکان ہی پر جماعت کے ساتھ پڑھ لیتے ہیں۔ ارشاد ہوا کہ جماعت سے ضرور پڑھنا چاہئے اور بہتر یہ ہے کہ مسجد میں پڑھی جائے۔" لہ

سماع کے بارے میں بھی ارشاد سن لیجئے:۔

"یکے از حاضرین گفت کہ ہم دریں روز ہا بعضے از درویشانِ آستانہ وارد مجمعے شدند کہ چنگ و رباب و مزامیر بود و رقصہا کردند۔ خواجہ ذکرہ اللہ بالخیر فرمود کہ نیکو نہ کردند، انچہ نامشروع است ناپسندیدہ است" جب درویش لوٹ کر آئے تو اُن پر گرفت ہوئی کہ اُس مجلس میں باجہ بھی تھا، تم نے سماع کیسے سُنا؟ انھوں نے جواب میں عرض کیا کہ ہم سماع میں اِس قدر غرق و مست ہو گئے کہ ہمیں باجے کے ہونے نہ ہونے کا پتہ بھی نہ چلا۔ حضرتِ خواجہ نے ارشاد فرمایا کہ یہ جواب لغو ہے۔ وہ عمل معصیت ہی لکھا جائے گا" ٢ہ

حضرت شیخ احمد بن ابراہیم الواسطیؒ فرماتے ہیں:۔

"اگر سچی درویشی اور اصلی فقیری کی طلب ہے جس کی جڑ مضبوط، جس کی شاخیں بلند ہوں تو لازم ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فقیری اور درویشی کو اختیار کرو کہ پانی سر چشمہ سے دور جا کر گندہ ہو جاتا ہے اور اس کا رنگ اصلی قائم نہیں رہتا۔ اِس طریقۂ محمدیؐ پر قائم رہے تو اُمید ہے کہ اگلوں سے، جو پیغمبرِ خدا کے اصحاب تھے، جا ملوگے اور قیامت کے روز پیغمبرؐ کے جھنڈے کے نیچے پیغمبرؐ اور

لہ فوائد الفواد ص۱۲۲ ٢ہ فوائد الفواد ص٣٢٤

یارانِ پیغمبرؐ کے ساتھ تمہارا حشر ہوگا۔" ؎

(جملہ اقوال و احوال از "مصلحِ تصوف اسلام"
مؤلفہ مولٰنا عبدالماجد دریابادی سے ماخوذ ہیں)

ہم نے اکابرینِ صوفیہ کے اقوال و احوال کے نقل کرنے میں کافی طوالت سے کام لیا ہے مگر اپنے پیشِ نظر مقصد کے لئے ایسا کرنا ناگزیر تھا۔ یہ اُن بزرگوں کے اقوال و احوال ہیں جو دنیائے تصوف کے اقطاب و اوتاد بھی ہیں اور آسمانِ علم و عمل کے آفتاب و ماہتاب بھی۔ انہوں نے اپنے اپنے زمانے میں ظلمتِ فسق و فجور ہی کے دور کرنے کا کام کیا اور کفر و الحاد اور بدعت و گمراہی کے اندھیروں ہی کے مٹانے کو اپنا وظیفہ حیات بنایا۔ چنانچہ ان کے حالاتِ زندگی آج بھی ہماری تاریخِ ملی کے صفحات کی زینت بنے ہوئے ہیں اور ملت کے ہر فرد سے خراجِ تحسین وصول کر رہے ہیں۔

ان احوال و اقوال سے واضح ہو جاتا ہے کہ تصوف کس کو کہتے ہیں اور کس کو نہیں کہتے۔ یعنی کتاب و سنت پر اس شدت کے ساتھ عمل پیرا ہونے کا نام تصوف ہے کہ انسان کا ظاہر و باطن، دونوں، اس سے یکساں متاثر ہوں اور اس کی ابتدا یوں ہوئی کہ جب قوم دنیا کی طرف اس درجہ مائل ہو گئی کہ دین کی صرف باتیں ہی رہ گئیں عمل نہ رہا اور اس پر بھی بحث و مناظرہ اور قیل و قال سے گذر کر فروعات پر جنگ و جدل کی نوبت پہونچ گئی تو ایسی صورت میں اللہ کے اُن نیک بندوں کو روحانی تکلیف ہوئی جن کے دلوں میں خدا و رسولؐ کی محبت تھی اور دنیا کی محبت ان پر اثر انداز نہ ہو سکی تھی۔ انہوں نے اپنے اپنے حلقہ ہائے اثر میں دین کی صحیح تعلیم کے ساتھ ساتھ لوگوں کی تربیت

؎ رسالہ القمر محمدی مدد

بھی کی، ایسی تربیت جو ظاہر سے گذر کر تزکیۂ باطن و تصفیہ قلب بھی کرسکے اور لوگوں کو دنیا کی طرف سے ہٹا کر خدا کے ساتھ ملا سکے۔ اور چونکہ ان حضرات کا کام، دین کو اُن بدعتوں اور لغویتوں سے پاک صاف کرنا تھا جو طالبانِ دنیا نے دین میں شامل کر دی تھیں اور لوگوں کے جسم و جاں دونوں کے حالات کی یکساں اصلاح کرنا یعنی دلوں سے زنگ دنیا کو دور کر کے اُن کو محبتِ الٰہی کی صیقل سے مُصفّا و مجلّا کرنا، اس لئے ان کا نام صوفی ہو گیا اور ان کے طریقہ کار کو تصوف کہنے لگے۔

اس میں شک نہیں کہ تصوف، صوفی اور دوسری بے شمار اصطلاحات قرن اوّل میں نہ تھیں بلکہ دوسری صدی ہجری کے بھی آخر میں وضع ہوئی ہیں مگر جن معانی و مطالب کے لئے یہ وضع ہوئیں وہ قرنِ اوّل میں موجود تھے۔ اور قرنِ اوّل میں یہ الفاظ پیدا بھی کیوں کر ہو سکتے تھے کہ اُس زمانے میں کوئی لفظ "صحابی" سے بڑھ کر فخر و مباہات کے قابل نہ تھا۔ اس کے بعد بھی ان الفاظ کے وجود میں آنے کا کوئی موقع اس لئے نہ تھا کہ "تابعین" اور "تبع تابعین" جیسی بلند پایہ اصطلاحات پیدا ہو چکی تھیں۔ اس کے بعد جب اُمّت زیادہ پھیل گئی اور ہر قسم کے لوگ پیدا ہونے شروع ہو گئے تو جن لوگوں کو دین کے کاموں میں زیادہ انہماک ہوا اُن کو زُہّاد و عُبّاد کہا جانے لگا اور جن کو پند و موعظت کی طرف میلان ہوا وہ واعظ کہلانے لگے مگر جب بدعتوں کی زیادتی ہوئی اور دنیا دین پر غالب آگئی اور لوگ فرقوں میں بھی تقسیم نہ ہو گئے بلکہ ہر فرقے نے یہ دعویٰ کرنا بھی شروع کر دیا کہ زُہّاد و عُبّاد اور متقی و صالحین اُسی میں ہیں تو "مخلصین دین" کو فکر لاحق ہوئی اور انھوں نے اپنے حلقہ ہائے اثر میں تلقین و تعلیم کے ذریعے دنیا کی مذمّت شروع کی اور اپنے عمل کا بہترین نمونہ

پیش کر کے لوگوں کو رجوع الی اللہ کی طرف راغب کیا اور چونکہ یہ تمام خرابیاں دنیا کی محبت کے غلبے کا نتیجہ تھیں اِس لئے انھوں نے لوگوں کے ذہن نشین کیا کہ دنیا کی محبت آئینۂ دل کا زنگار ہے اور چشمۂ روح کے لئے کثافت۔ جب تک یہ زنگار دور نہ ہوگا اور روحانی طہارت حاصل نہ ہوگی، شاہدِ حقیقی کا دیدار نہ ہوگا اور:

اُسی کو جو یاں جلوہ فرما نہ دیکھا برابر ہے دنیا کو دیکھا نہ دیکھا

اِس طرح جو لوگ تزکیۂ نفس کی طرف متوجہ ہوئے وہ صوفی کہلانے لگے اور ان کے مسلک کا نام تصوّف ہو گیا۔

بعض لوگوں نے "صوفی" کے لفظ پر بڑی دلچسپ بحث کی ہے مگر آج تک قطعیت کے ساتھ کوئی نہ کہہ سکا کہ یہ لفظ کہاں سے آیا۔ کسی نے اس کو صفا سے مشتق کہا تو کسی نے اِس کا تعلق اصحاب صُفّہ سے قائم کیا کسی نے اِس کو یونانی لفظ "سوف" سے، جس کے معنی عرفان کے ہیں ماخوذ بتلایا۔ مگر زیادہ تر لوگ اِس بات پر متفق ہوئے ہیں کہ یہ لفظ صوف سے مشتق ہے جس کے معنی اُون کے ہیں۔ چونکہ حضورؐ اُون کی موٹی کھردری کملی پہنتے تھے اِس لئے عاشقانِ کملیؐ نے بھی اسی لباس کو اختیار کیا۔ ہمارے نزدیک بھی آخری توجیہہ زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کیونکہ جب ان لوگوں نے اپنی پوری زندگی میں حضورؐ کا اِتباع ضروری سمجھا تو حضورؐ کی محبت میں کملی کو اپنا لباس کیوں نہ بناتے۔ چونکہ ان لوگوں نے صوف کے خرقہ یا کملی کو اپنا لباسِ خاص قرار دیا اِس لئے عوام میں صوفی مشہور ہو گئے۔

اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ موجودہ زمانے کے اکثر صوفیوں کی زندگی شریعتِ اسلامیہ کے کسی بھی خانے میں جگہ پانے کے قابل نہیں ہے۔ مگر ایسے

لوگ ہمیشہ بدنام کنندۂ نکونامے چند ہی کہے گئے ہیں ایسا کبھی نہیں ہوا کہ اخلاف کی جہالت کی وجہ سے اسلاف کے کمالات سے بھی انکار کر دیا گیا ہو۔ ورنہ آج اُمت کے کون سے گروہ کو پیش کیا جا سکتا ہے جس میں گروہِ صوفیہ کی طرح خرابیاں نہ پیدا ہو گئی ہوں۔ اوروں کو جانے دیجئے کیا موجودہ زمانے کے علماء کی زندگیاں صدرِ اوّل کے علماء کی زندگیوں سے کوئی مطابقت رکھتی ہیں؟ صدرِ اول کا کیا ذکر سو دو سو برس پہلے کے علماء ہی کے حالات سے مقابلہ کر کے دیکھ لیجئے! استثنا کہاں نہیں ہوتا۔ اگر آج کچھ علماءِ حق موجود ہیں تو تلاش کرنے سے ایسے صوفی بھی مل جائیں گے جو حقیقی معنی میں صوفی ہوں۔

مذکورہ صدر دونوں اعتراضوں کے متعلق مولانا عبدالماجد دریابادی کا بیان سُننے کے قابل ہے، فرماتے ہیں:۔

"اگر تصوّف، صوفی اور دوسری اصطلاحات، بدعت کے لغوی مفہوم کے اعتبار سے بدعت ہی میں داخل سمجھی جائیں تو پھر تفسیر، اصولِ تفسیر، فقہ، اصولِ فقہ و کلام کے آج جو ماشاء اللہ دفتر کے دفتر موجود ہیں، عہدِ رسالت میں یہ کہاں تھے۔ اور سب کو جانے دیجئے، براہ راست سُنّتِ رسولؐ ہی کو لیجئے آج حدیث کے متون ہی کا کتنا بڑا ذخیرہ موجود ہے، پھر ان کی شرحیں ہیں، اُن کی تسہیل کے لئے مستقل لغات ہیں۔ رجال کا ایک مستقل فن ہے، احادیث کے جانچنے اور پرکھنے، روایت و درایت کے قانون اور ضابطے ہیں، مصطلحاتِ فن کی تعداد سیکڑوں کی ہے، فنِ حدیث میں مہارت پیدا کرنے کے لئے برسوں کی محنت و مطالعہ اور مدتوں تک اُستادوں اور کاملینِ فن کی ہدایت

اور صحبت لازمی ہے۔ ظاہر ہے کہ عہدِ رسالت میں کچھ بھی نہ تھا۔ سرورِ عالمؐ کی سادہ اور معمولی روزمرّہ کی گفت گو حدیث تھی اور آپ کا چھوٹا بڑا عمل سُنّت۔ تو کیا اب کوئی اِس بنا پر حضرات محدثین کی ساری کوششوں اور کاوشوں کو "بدعت" کہہ دینے کی جراٗت کرے گا؟"

"اِسی طرح حضراتِ فقہا کی ساری موشگافیاں، قیاس و اجماع کی بحثیں، اِستقرا و اِستنباط کا عقیدہ اجتہاد کے مسائل عبارۃ النص اور اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص کی قسم کی سیکڑوں اصطلاحیں دورِ نبویؐ میں کہاں تھیں۔ اور کہاں سے ہو سکتی تھیں۔ تو کیا بخاریؒ، مسلمؒ، ترمذیؒ اور ابوداؤدؒ کی طرح ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ و احمدؒ، نخعیؒ و اوزاعیؒ و شیبانیؒ و طحاویؒ کی جانفشانیوں کو بھی ضائع قرار دینے اور "بدعت" کے حکم میں لانے کی جراٗت کر کے شریعت ہی کے بہت بڑے حصے سے انکار کر گذرے گا؟ اور تو اور خود قرآنِ مجید اِس مکتوبی شکل میں اعراب و علاماتِ وقف سے مزیّن پاروں، سورتوں، رکوعوں اور آیتوں کے ساتھ مدوّن عہدِ رسالت میں یکجا موجود تھا؟ آگے چل کر فرماتے ہیں "غرض یہ کہ جو حال فقہ کا ہے، حدیث کا ہے، تفسیر کا ہے، جملہ علوم ظاہری شرعی کا ہے کچھ ایسا ہی حال علوم باطن یعنی سلوک و تصوّف کا ہے۔ عہدِ نبوی میں بیشک نہ لفظِ تصوّف رائج تھا نہ صوفی اور نہ ذکر و شغل، حال و مقام، مکاشفہ و مراقبہ کی وہ سیکڑوں اصطلاحیں

چلی ہوئی تھیں جن سے آج کتبِ فن لبریز ہیں۔ خود مرشد اور شیخ اور بیعت اور مسترشد بھی اس اصطلاحی معنی میں ناپید تھے، لیکن عرض یہ ہے کہ اس اصطلاحی معنی میں خود فنِ حدیث ہی کہاں موجود تھا۔ نہ کوئی اسماء الرجال کے نام سے آشنا تھا نہ جرح و تعدیل کے اُصول و ضوابط سے نہ ضعیف اور موضوع اور متواتر اور مشہور اور صحیح و حَسن کی اِصطلاحیں مقرر ہوئی تھیں نہ کسی دماغ میں مدلس اور طبقات المدلسین کا مفہوم تھا۔ لیکن اگر لفظ و اِصطلاح کی بحث سے گذر کر نفسِ حقیقت اور اصل مغز تک پہونچنا مقصود ہے تو جس طرح صحابی یا بزم رسولؐ کا صحبت یافتہ اور دربار رسولؐ کا حاضر باش، اپنی اپنی جگہ اور اپنے اپنے درجہ، ظرف اور بساط و استعداد کے موافق مفسّر تھا، محدّث تھا، فقیہہ تھا، متکلّم تھا، اسی طرح اور اسی نسبت سے صوفی و سالک بھی تھا۔ یعنی اپنے اپنے ظاہر کے ساتھ اپنے باطن کی بھی اصلاح کا طالب۔ اصحابہؓ کرامؓ مُریدین و مسترشدین تھے اور سب کے شیخ اور مرشد، وہی جو ساری دُنیا کے لئے معلّم و مزکّی و مطہّر ہو کر آئے تھے ''۔ [1]

یہ تو لفظی بحث کا معاملہ تھا۔ اسی طرح دوسرے اعتراض کے متعلق مولانا فرماتے ہیں:-

" مشکل یہ ہے کہ اِدھر نام تصوّف کا لیا گیا اور اُدھر ذہن کے سامنے آجکل کے اُن مشائخ اور شاہ صاحبان اور سجادہ نشین

---

[1] تصوّف اِسلام ص۲۱۲، ۲۱۳

پیرزادوں کی اور اُن کی محفلوں کی تصویریں آجاتی ہیں۔ غالی عقیدت مند چاروں طرف سے حلقے میں لئے ہوئے ہیں۔ درمیان میں شاہ صاحب گیروے کپڑوں یا صندلی لباس میں تشریف فرما ہیں، کوئی کام ہے نہ کاج، نہ دینی تذکرے، نہ پند اور مواعظ، نہ نماز نہ قرآن، نہ ادائے حقوق عباد اور جائز کسب کی کوئی فکر و اہتمام، پان پر پان چبائے جا رہے ہیں، پیالے کا دَور چل رہا ہے اور یا پھر اس سے بڑھ کر یہ کہ قوالی کی محفل گرم ہے، ستار اور ہارمونیم کے پورے لوازم کے ساتھ گانا، اَمردوں کا بلکہ نامحرموں کا سُنا جا رہا ہے، فاسقوں کا مجمع ہے، عُرس کی تاریخیں آگئی ہیں، قبروں پر چادریں چڑھ رہی ہیں، منتیں مانی اور مُرادیں مانگی جا رہی ہیں، مٹھائیوں کے دونے اور حلوے، توشے کے خوان پیش ہو رہے ہیں، نذر و نیاز، چڑھاوے کے نام سے روپیہ پیسے کے ڈھیر لگے ہوئے ہیں۔ گفت گو میں سارے منہیاتِ شرعی کا ارتکاب بے تکلف ہو رہا ہے، نہ غیبت سے بچنے کی فکر، نہ دل آزاری سے محتاط رہنے کا اہتمام۔ تو غرض یہ کہ پیشِ نظر عموماً اِسی قسم کے منظر ہوتے ہیں اور پھر شبہات و سوالات پیش کئے جاتے ہیں نفسِ تصوف و سُلوک و بیعت سے متعلق! گویا چورا ہے کے اِشتہاری دوا فروش یا محلہ کے اناڑی نیم حکیم خطرہ جان پر قیاس حکیم اجمل خاں اور حکیم محمود خاں دہلوی کے مطب کا کیا جا رہا ہے! جو چیزیں سُلوک و طریقت سے الگ ہی نہیں بلکہ اُن کی ضد ہوں، اُنھیں دیکھ کر نفسِ طریق کی

طرف سے شکوک یا بدگمانی کا پیدا ہو جانا، یہ تو انسان کا ظلم خود اپنی بصیرت پر ہوا"[1]

غرضکہ جیسا اوپر عرض کیا گیا، یہ علم احادیثِ نبوی کا خلاصہ ہے اور سرتاسر اتباع نبوی کو قولاً، فعلاً اور حالاً اپنے اوپر حاکم بنانا۔ اس کے مسائل تمام و کمال کتاب اللہ و سُنّتِ رسولؐ سے ماخوذ ہیں، جن کا اخذ و استنباط اُن لوگوں نے کیا ہے جو خود ظاہر و باطن، ہر اعتبار سے کتاب و سُنّت کے متبع تھے اور کمالِ اتباع کی وجہ سے اُن کے نفوس میں وہ تزکیہ اور قلوب میں وہ جلا پیدا ہو گئی تھی کہ اُن کے مجلاّ و مصفا قلوب کی الواح پر قرآن و سُنّت کی روشنی کے ساتھ اسرارِ غیب و حقائقِ عالیہ خود بخود منکشف ہونے لگے تھے اور یہ وہ نفوسِ قدسیہ تھے جو اپنے نفس کے تقاضے سے کوئی بات نہیں کہتے تھے بلکہ قرآن و سُنّت کی زبان سے قرآن و سُنّت ہی کی حدود میں کہتے تھے، جن کی زندگیوں میں تضاد نہ تھا کہ کہیں کچھ اور کریں کچھ اور بلکہ اُن کے قول و فعل میں کامل ہم آہنگی تھی، اُن کے ظاہر و باطن میں بھی فرق نہ تھا، جیسے خلوت میں تھے ویسے ہی جلوت میں تھے۔ ریا و نمود سے پاک، جو کام کرتے تھے خلوص سے کرتے تھے اور جو بات اپنے لئے پسند کرتے تھے وہی دوسروں کے لئے بھی پسند کرتے تھے۔ اُن کی خدا ترسی کا یہ حال تھا کہ دن رات کا خیریت سے گذر جانا اُن کے نزدیک یہ تھا کہ اُس روز ان سے کسی معصیت کا ارتکاب نہ ہو، اُن کا قول تھا کہ ہم نے اس علم کو قیل و قال سے حاصل نہیں کیا ہے بلکہ گرسنگی، ترکِ مرغوباتِ نفس اور مجاہدہ و ریاضت سے حاصل کیا ہے۔ یہ وہ لوگ تھے کہ پابندیٔ شریعت کا حق انھوں نے ادا کیا، حرام اور مشتبہ چیزوں سے ان کے دامن پاک رہے،

---

[1] تصوفِ اسلام ص ۲۲۰، ۲۲۱

خدا کی یاد ان کا دن رات کا محبوب مشغلہ تھا، ترکِ شہوات کے لئے مجاہدے کرتے تھے۔ تقویٰ میں کمال ان کو حاصل تھا، قرآن کے سرچشمہ سے یہ سیراب ہوتے تھے، سُنّت کے مہرِ درخشاں سے یہ اکتسابِ نور کرتے تھے۔ اللہ کے سوا نہ کسی سے ڈرتے تھے نہ کسی سے اُمید رکھتے تھے اور پوری طرح اپنے آپ کو خدا کے حوالے کر دیتے تھے۔ مقامِ تسلیم و رضا کا حصول ان کا مطمحِ نظر تھا، حکمِ خدا کی تعمیل بہ طیبِ خاطر کرنا، ممنوعات سے قلبی تنفر کے ساتھ بچنا اور قضاءِ الٰہی پر راضی رہنا ان کا شعار تھا۔ بدعت کی ہوا ان کا دامن نہ چھو سکتی تھی اور رسم پرستی کی گرد ان کے حاشیۂ خیال تک نہ پہونچ سکتی تھی۔ توحیدِ خالص کا حصول ان کی غایت الغایات تھی، شرک کیسا! ان کے قول و فعل سے اشتباہِ شرک بھی نہ ہو سکتا تھا۔ یہ ایسی بات کے قریب بھی نہ پھٹکتے تھے جس کی سند قرآن و سنت سے نہ ہو، جس کا جواز حضور سرورِ کائنات ﷺ، حضور کے صحابہ یا تابعین و تبع تابعین کی زندگیوں سے نہ ملے۔ یہی گروہ:

گفتۂ او گفتۂ اللہ بود — گرچہ از حلقوم عبداللہ بود

کا مصداق ہے اور انہی پر اُس حدیثِ قدسی کا اطلاق ہوتا ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ میں اپنے بندے کی آنکھ ہو جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، اس کے کان ہو جاتا ہوں، جن سے وہ سُنتا ہے، اس کے ہاتھ پاؤں ہو جاتا ہوں، جن سے وہ کام کرتا اور چلتا پھرتا ہے ....

غرضکہ یہ لوگ تھے صوفی اور جنید بغدادیؒ، ذوالنون مصریؒ، بایزید بسطامیؒ، شیخ عبدالقادر جیلانیؒ، شیخ شہاب الدین سہروردیؒ، شیخ علی ہجویریؒ، خواجہ معین الدین چشتیؒ وغیرہم اسی گروہ کے سرخیل ہیں۔ اور ان کے

ملفوظات، سوانح حیات اور ان کی ہمہ گیر محبوبیت و مقبولیت اس بات کی شاہد ہے۔

تصوف اور صوفی کی تعریف، صوفیہ کے اقوال اور اُن کی زندگی کے کچھ حالات جو اوپر نقل کیے گئے ہیں، وہ تصوف کے مخالفین اور موافقین دونوں کے لئے آئینے کا کام دے سکتے ہیں بشرطیکہ دونوں قسم کے لوگ غور و فکر اور انصاف سے کام لیں۔ منکرینِ تصوف اپنے انکار کی حقیقت اور تصوف کی لکیر پیٹنے والے بے عمل صوفی اپنے تصوف کی حیثیت اس آئینے میں اچھی طرح دیکھ سکتے ہیں۔

اب کہ تصوف اور صوفی کی حقیقت سامنے آگئی ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اصل موضوع سے بحث شروع کی جائے۔

اقبال ایسے خاندان کے چشم و چراغ تھے جو تصوف سے خصوصی تعلق رکھتا تھا، اس سبب سے کہ اُن کے جدِّ امجد ایک فقیر کی توجہ سے مشرف باسلام ہوئے تھے۔ خود اقبال کے والدِ بزرگوار بڑے صوفی منش آدمی تھے اور ان کے پاس اسی قسم کے لوگ آتے رہتے تھے۔ اس طرح اقبال بچپن ہی سے فقر و تصوف کے ماحول میں رہے اور فقر و تصوف ہی کی باتیں سنتے آئے تھے۔ مولٰنا عبدالسّلام ندوی مرحوم فرماتے ہیں کہ:۔

"اُن کے والد پر تصوف کا رنگ بہت زیادہ غالب تھا اور ڈاکٹر صاحب نے اپنی اس آبائی بلکہ خاندانی خصوصیت کی طرف بعض اشعار میں خود اشارہ کیا ہے، چنانچہ اپنے فرزند جاوید کو مخاطب کرکے فرماتے ہیں:

جس گھر کا مگر چراغ تو ہے ہے اس کا مذاق عارفانہ

اس بنا پر ڈاکٹر صاحب نے ایک صوفیانہ ماحول میں پرورش پائی۔" [1]

---

[1] اقبال کامل صہ ۳

اقبال اپنے ایک خط میں جو ۳۰ دسمبر ۱۹۱۹ء کو لکھا تھا، خواجہ حسن نظامی مرحوم کو لکھتے ہیں :-

"میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے"۔[1]

اور یہی نہیں کہ محض خاندان کی نسبت سے اُن کا رُجحان تصوف کی طرف تھا بلکہ خود بھی کسی بزرگ کے ہاتھ پر باقاعدہ بیعت تھے، چنانچہ ایک خط میں تحریر فرماتے ہیں :-

"اور یہی حال قادریہ فرقے کا ہے جس میں مجھے خود بیعت حاصل ہے"۔[2]

بلکہ بیعت کو یہاں تک ضروری سمجھتے ہیں کہ ایک خط میں جو ۷ مارچ ۱۹۱۷ء کو سرکشن پرشاد صاحب شاد کو لکھا ہے، فرماتے ہیں :-

"لڑکا (آفتاب اقبال) دہلی کالج میں پڑھتا ہے مگر کھیل کود کی طرف زیادہ راغب ہے۔ آجکل میں اس فکر میں ہوں کہ اس کو کہیں مُرید کرا دوں یا اس کی شادی کردوں کہ اس کے ناز میں نیاز پیدا ہو جائے :

ناز تا ناز است کم خیزد نیاز ناز ہا سازد بہم، خیزد نیاز"[3]

ایک تذکرہ نویس نے تو اپنی انگریزی کی کتاب "اقبال" میں یہاں کہہ دیا ہے کہ :-

"اُن کے والد نے ایک ولی اللہ کی ہدایت کے مطابق ریاضت اور چلّہ کشی کی تھی اور اقبال کو لڑکپن ہی میں علوم باطن خود

---

[1] شرح اسرار خودی از سلیم چشتی ص ۲۹ [2] سیرت اقبال ص ۹۷ [3] مکاتیب اقبال حصہ دوم ص ۳۳

سکھلاتے تھے۔[1]

آخر عمر میں اقبال خود فرمایا کرتے تھے کہ :-

"میں نے اپنا نظریۂ حیات فلسفیانہ جستجو سے حاصل نہیں کیا۔
زندگی کے متعلق ایک مخصوص زاویۂ نگاہ ورثے میں مل گیا تھا،
بعد میں میں نے عقل و استدلال کو اس کے ثبوت میں صرف کیا ہے۔"[2]

اقبال اگرچہ سلسلۂ قادریہ میں بیعت تھے مگر دوسرے سلاسل کے مشائخ سے بھی ویسی ہی عقیدت رکھتے ہیں۔ چنانچہ حضرت مجدد الف ثانی ؒ، حضرت داتا گنج بخش ؒ، خواجہ معین الدین چشتی ؒ، سلطان المشائخ حضرت نظام الدین اولیا اور دوسرے پیرانِ طریقت کا ان کی تصانیف میں کثرت سے ذکر آیا ہے اور اس انداز سے آیا ہے کہ اس سے ان کی والہانہ عقیدت و ارادت بھی ظاہر ہوتی ہے اور ان کے نقشِ قدم پر چلنے کی ہدایت بھی۔ اپنے صاحبزادے جاوید کو جو نصیحتیں کی ہیں اُن میں جا بجا ایسے ارشادات موجود ہیں جن میں اُن کو ہدایت کی ہے کہ وہ مردانِ خدا کا دامن پکڑیں۔ جاوید نامے میں "خطاب بجاوید" میں مردانِ خدا کے پوشیدہ ہونے اور ان کی تلاش میں رہنے کی بابت فرماتے ہیں :

ترسم ایں عصرے کہ تو زادی دراں — دربدن غرق است و کم داند زجاں
چوں بدن از قحطِ جاں ارزاں شود — مردِ حق در خویشتن پنہاں شود
در نیابد جستجو آں مرد را — گرچہ بیند رو برو آں مرد را
تو مگر ذوقِ طلب از کف مدہ
گرچہ در کارِ تو اُفتد صد گرہ

---

[1] سیرتِ اقبال صہ ۹۹ [2] فکرِ اقبال صہ ۱۷

اولیاء اللہ کے ساتھ عقیدت کا یہ حال تھا کہ لاہور میں حضرت شیخ علی ہجویری (داتا گنج بخش) اور شاہ محمد غوث کے مزارات پر اکثر جایا کرتے۔ حضرت نظام الدین اولیاءؒ سے تو اس قدر عقیدت تھی کہ ایک دفعہ بیمار ہوئے تو ایک نظم لکھ کر دہلی اپنے کسی عزیز کے ذریعے بھجوائی اور جب یورپ بغرض تعلیم جا رہے تھے تو جاتے وقت بھی آستانۂ محبوب الٰہی پر حاضر ہوئے اور واپسی پر بھی اُسی عقیدت کے ساتھ حاضری دی بلکہ جاتے وقت تو ایک نظم بھی مزار مبارک پر پڑھی تھی جو "بانگِ درا" میں "اِلتجائے مسافر" کے نام سے شامل ہے۔ ایک خط میں جو سر کشن پرشاد کو ۲۹ مارچ ۱۹۲۲ء کو لکھا تھا، تحریر فرماتے ہیں:-

"دہلی گیا تھا اور دو دفعہ حضرت خواجہ نظام الدینؒ کی درگاہ پر حاضر ہوا مگر افسوس کہ "پیر سنجر" کے دربار میں حاضر نہ ہو سکا۔ انشاءاللہ پھر جاؤں گا تو اس آستانے کی زیارت سے مشرف ہو کر واپس آؤں گا۔"[1]

اولیاء اللہ کی کرامات کے بھی بڑے قائل تھے، اپنے احباب سے اکثر کاملین کی کرامات کا ذکر کیا کرتے، اور اگر کوئی شخص صوفیہ کی بُرائی کرتا تو اس کو پسند نہیں کرتے۔ جناب محمد یٰسین صاحب عرشی لکھتے ہیں کہ:-

"ایک صحبت میں، میں نے علامہ ابنِ جوزی کی "تلبیس ابلیس" کا ذکر کیا۔ اس میں مصنف نے بڑی جرأت و پاک دلی سے ابلیس کے ہتھکنڈوں اور مقدس مذہبی جماعتوں پر اس کے اثرات کی وضاحت کی ہے۔ اس ضمن میں صوفیہ کے معائب بھی دل کھول کر بیان کئے ہیں۔ میں نے اس حصے کا ذکر کر کے

---

[1] مکاتیبِ اقبال حصہ دوم ص ۱۹۴، ۱۹۵

حضرت علامہ کی رائے دریافت کی تو آپنے ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا۔ میں نے کہا علامہ تیمیہؒ کی روش بھی تصوف کے خلاف ابنِ جوزی سے کچھ کم نہیں۔ آپنے اس پر بھی کچھ ایسے ہی الفاظ فرمائے" [1]

احباب کے اصرار پر، اُن کی دل نہادی کے لیے کبھی محفل قوالی میں بھی بیٹھ گئے ہیں، چنانچہ ایک خط میں جو ۱۹ مارچ ۱۹۱۹ء کو لکھا گیا، سر کشن پرشاد آنجہانی کو تحریر فرماتے ہیں کہ :۔

"خواجہ حسن نظامی صاحب نے بہت اچھی قوالی سُنوائی، سرکار بہت یاد آئے" [2]

لیکن، یہ باتیں ہیں جب کی کہ آتش جواں تھا!

رفتار عمر کے ساتھ ساتھ انسانی تجربہ بھی ترقی کرتا ہے اور جب وہ زمانہ آتا ہے جس کو حاصلِ عمر کہنا چاہیے تو اب جس نظریے کے متعلق وہ کوئی رائے قائم کرتا ہے اُس میں استقلال بھی ہوتا ہے اور وہ بڑی حد تک قابلِ قبول بھی ہوتی ہے۔ اقبال بھی، جوں جوں مطالعۂ علمی زیادہ اور مشاہدات وسیع ہوتے گئے، تصوف کے بارے میں جادۂ اعتدال پر آتے چلے گئے، اور بالآخر اس نتیجہ پر پہونچے کہ جو تصوف اس زمانہ میں رائج ہے وہ ایک سراب کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ تصوف، حقیقی اسلامی تصوف سے دور کا بھی تعلق نہیں رکھتا۔ اس کا مزا چکھ لینے کے بعد تو رہی سہی دینی حس بھی باقی نہیں رہتی۔ اس حقیقت کا انکشاف ہوتا تھا کہ انھوں نے اس کے خلاف جہاد شروع کر دیا اور جب اپنی پہلی تصنیف "اسرار خودی" میں حافظ شیرازیؒ کے

---

[1] مکاتیب اقبال حصہ دوم ص۱۹۴، ۱۹۵ [2] سیرت اقبال ص۵۰!

خلاف لکھا اور اس پر چاروں طرف سے لے دے ہوئی تو تصوف کے متعلق اُن کے صاف اور قطعی خیالات منظرِ عام پر آ گئے۔ اور اس طرح موجودہ زمانے کے تصوف کی حقیقت بھی لوگوں کو معلوم ہو گئی۔

ایک خط میں، جو لسان العصر اکبر الٰہ آبادی مرحوم کو ۱۱ جون ۱۹۱۸ء کو لکھا ہے، تحریر فرماتے ہیں :۔

"میں پہلے بھی لکھ چکا ہوں کہ کونسا تصوف میرے نزدیک قابلِ اعتراض ہے۔ اور میں نے جو کچھ لکھا ہے وہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔ مجھ سے پہلے حضرت علاء الدولہ سمنانیؒ یہی بات لکھ چکے ہیں، حضرت جُنید بغدادیؒ لکھ چکے ہیں۔ میں نے تو شیخ محی الدین ابن عربی اور منصور حلاج کے متعلق وہ الفاظ نہیں لکھے جو حضرت سمنانیؒ اور جُنید نے ان بزرگوں کے متعلق ارشاد فرمائے ہیں۔ ہاں میں نے ان کے عقائد اور خیالات سے بیزاری کا ضرور اظہار کیا ہے"۔

اسی خط میں آگے چل کر فرماتے ہیں :۔

"عجمی تصوف سے لٹریچر میں دلفریبی اور حُسن تو ضرور پیدا ہوتا ہے لیکن ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔ اس کے برعکس اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور اس قوت کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے۔ میرا یہی عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کا لٹریچر تمام ممالکِ اسلامیہ میں قابلِ اصلاح ہے۔ قنوطی لٹریچر کبھی دنیا میں زندہ نہیں رہ سکتا۔ قوم کی زندگی کے لئے اس کے لٹریچر کا رجائی ہونا ضروری ہے"۔[1]

---

[1] مکاتیبِ اقبال حصہ دوم صفحہ ۵۵

ایک دوسرے خط میں جو ۲۰ جولائی ۱۹۱۸ء کو لکھا ہے، تحریر فرماتے ہیں:۔

"میں اُس خودی کا حامی ہوں جو سچی بے خودی سے پیدا ہوتی ہے یعنی جو نتیجہ ہے ہجرت الی الحق کا اور جو باطل کے مقابلے میں پہاڑ کی طرح مضبوط ہے:

بندۂ حق پیشِ مولا لاستے   پیشِ باطل از نعم برجاستے

مگر ایک اور بے خودی ہے، جس کی دو قسمیں ہیں:۔

ایک وہ جو عاشقانہ غزل (Lyric poetry) کے پڑھنے سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ اسی قسم سے ہے جو افیون اور شراب کا نتیجہ ہے۔ دوسری وہ بے خودی ہے جو بعض صوفیۂ اسلامیہ اور تمام ہندو جوگیوں کے نزدیک ذاتِ انسانی کو ذاتِ باری میں فنا کر دینے سے پیدا ہوتی ہے اور یہ فنا ذاتِ باری میں ہے نہ کہ احکام باری تعالیٰ میں۔ پہلی قسم کی بے خودی تو ایک حد تک مفید بھی ہو سکتی ہے مگر دوسری قسم کی تمام مذاہب و اخلاق کے خلاف جڑ کاٹنے والی ہے۔ میں ان دونوں قسموں کی بے خودی پر معترض ہوں اور بس۔ حقیقی اسلامی بے خودی میرے نزدیک اپنے ذاتی اور شخصی میلانات و تخیلات کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کے احکام کا پابند ہو جانا ہے اس طرح کہ اس پابندی کے نتائج سے بھی انسان بالکل لاپروا ہو جائے اور محض رضا و تسلیم کو اپنا شعار بنائے۔ یہی اسلامی تصوف کے نزدیک "فنا" ہے۔ البتہ عجمی تصوف فنا کے کچھ اور ہی معنی جانتا ہے جس کا ذکر اوپر کر چکا ہوں۔"[1]

---

[1] مکاتیب اقبال حصہ دوم صفحہ ۵۹-۶۰

ایک اور خط خواجہ حسن نظامی مرحوم کو ۳۰ دسمبر ۱۹۱۵ء کو لاہور سے لکھا جو اس میں تحریر فرماتے ہیں:-

"میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے کہ میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی تیز ہو گیا تھا کیونکہ یورپین فلسفہ بحیثیت مجموعی "وحدت الوجود" کی طرف رُخ کرتا ہے۔ مگر قرآن میں تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے سے مجھے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لئے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات سے ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا۔ تصوف جو مسلمانوں میں پیدا ہوا، اور اس جگہ تصوف سے میری مُراد "ایرانی تصوف" ہے، اُس نے ہر قوم کی رہبانیت سے فائدہ اُٹھایا ہے اور ہر راہبی تعلیم کو اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش کی ہے یہاں تک کہ "قرمطی تحریک" کا مقصد بھی بالآخر قیود شرعیہ اسلامیہ کو فنا کرنا تھا اور بعض صوفیہ کے متعلق تاریخی شہادت موجود ہے کہ وہ اِس تحریک سے تعلق رکھتے تھے۔"

"حضرت امام ربانی مجدد الفِ ثانی نے مکتوبات میں ایک جگہ یہ بحث کی ہے کہ گسستن، عینِ اسلام ہے اور پیوستن رہبانیت یا ایرانی تصوف ہے، اور میں اسی غیر اسلامی تصوف کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہوں، گذشتہ علمائے اسلام نے بھی ایسا ہی کیا ہے اور اس بات کی تاریخی شہادت موجود ہے۔"

"آپ کو یاد ہوگا، جب آپ نے مجھے "سرّالوصال" کا لقب دیا تھا تو میں نے آپ کو لکھا تھا کہ مجھے "سرّالفراق" کہا جائے۔ اس وقت بھی میرے ذہن میں یہی امتیاز تھا جو حضرت مجدد الف ثانیؒ نے کیا ہے۔ آپ کے تصوف کی اصطلاح میں اگر میں اپنے مذہب کو بیان کروں تو یہ ہوگا کہ شانِ عبدیت انتہائی کمالِ روحِ انسانی کا ہے، اس سے آگے اور کوئی مرتبہ نہیں ہے۔ یا ابن عربی کے الفاظ میں "عدمِ محض" ہے یا بالفاظ دگر یوں کہہ سکتے ہیں کہ "حالتِ سُکر" منشائے اسلام اور قوانینِ حیات دونوں کے خلاف ہے اور "حالتِ صحو" جس کا دوسرا نام اسلام ہے قوانینِ حیات کے عین مطابق ہے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا بھی یہی تھا کہ ایسے لوگ پیدا ہوں جن کی حالت کیفیتِ صحو ہو۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کے صحابہ میں ہمیں صدیق اکبرؓ اور فاروق اعظمؓ تو ملتے ہیں لیکن حافظ شیرازی کوئی نظر نہیں آتا"

اسی خط میں آگے چل کر فرماتے ہیں کہ:۔

"اصل بات یہ ہے کہ صوفیہ کو توحید اور وحدت الوجود کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے۔ یہ دونوں اصطلاحیں مترادف نہیں ہیں، مقدم الذکر کا مفہوم مذہبی ہے اور موخر الذکر کا خالص فلسفیانہ۔ توحید کی ضد کثرت نہیں ہے جیسا کہ بعض صوفیہ سمجھتے ہیں بلکہ شرک ہے۔ ہاں وحدت الوجود کی ضد کثرت ہے۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدت الوجود یا زمانۂ حال کے فلسفۂ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا وہ موحد تصور

کیے گئے، حالاں کہ اُن کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب بالکل نہ تھا بلکہ نظامِ عالم کی حقیقت سے تھا (یعنی یہ کہ اس کائنات کا وجود حقیقی نہیں ہے)۔

"اسلام کی تعلیم نہایت صاف، واضح اور روشن ہے، یعنی یہ کہ عبادت کے لائق صرف ایک ذات ہے باقی جو کچھ کثرت عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے، گو علمی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی حقیقت ایک ہی کیوں نہ ہو۔ چونکہ صوفیہ نے فلسفہ اور مذہب کے دو مختلف مسائل (وحدت الوجود اور توحید) کو ایک ہی سمجھ لیا اس لئے ان کو یہ فکر لاحق ہوئی کہ توحید کو ثابت کرنے کا کوئی اور طریقہ ہونا چاہیے جو عقل و ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو۔ اس غرض کے لئے "حالتِ شکر" ممد و معاون ہوتی ہے اور یہ ہے اصل 'مسئلۂ حال و مقامات' کی۔ مجھے حالتِ سُکر کی واقعیت سے انکار نہیں ہے، انکار صرف اس بات سے ہے کہ جس غرض کے لئے یہ حالت پیدا کی جاتی ہے وہ غرض اس سے مطلق پوری نہیں ہوتی، زیادہ سے زیادہ صاحبِ حال کو ایک علمی مسئلے کی تصدیق ہو جاتی ہے نہ کہ مذہبی مسئلے کی :

"صوفیہ نے وحدت الوجود کی کیفیت کو محض ایک مقام لکھا ہے اور شیخ اکبرؒ کے نزدیک یہ انتہائی مقام ہے اور اس سے آگے عدمِ محض ہے۔ لیکن یہ سوال کسی صوفی کے دل میں پیدا نہیں ہوا کہ آیا یہ مقام کسی حقیقتِ نفس الامری کو بھی واضح کرتا ہے یا نہیں؟ اگر کثرت، حقیقتِ نفس الامری ہے تو یہ کیفیتِ وحدت الوجود

جو سالک پر طاری ہوتی ہے، محض دھوکہ ہے اور مذہبی یا فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کوئی وقعت نہیں ہے، نیز اگر کیفیت وحدت الوجود ایک مقام ہے اور کسی حقیقت نفس الامری کا اس سے انکشاف نہیں ہوتا تو پھر اس کو معقولی طور سے ثابت کرنا بھی بے سود ہے جیسا کہ ابن عربی اور ان کے متبعین نے کیا ہے۔ اور نہ اس کے مقام ہونے کی بنا پر ہمیں روحانی زندگی میں کوئی فائدہ حاصل ہو سکتا ہے، کیونکہ قرآنی تعلیمات کی روشنی میں یا اس کی رو سے وجود فی الخارج کو ذاتِ باری کے ساتھ اتحاد یا عینیت کی نسبت نہیں ہے بلکہ مخلوقیت کی نسبت ہے۔ اگر قرآن کی تعلیم یہ ہوتی کہ ذاتِ باری تعالیٰ کثرتِ نظام عالم میں دائر و سائر ہے تو کیفیت وحدت الوجود کو قلب پر وارد کرنا مذہبی زندگی کے لئے نہایت مفید ہوتا، بلکہ یہ کیفیت، مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتی مگر میرا عقیدہ یہ ہے کہ قرآن کی تعلیم یہ نہیں ہے اور اس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ میرے نزدیک کیفیت قلبی، مذہبی اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں رکھتی"۔[1]

خواجہ حسن نظامی کو ایک دوسرے خط میں جو ۹ جولائی ۱۹۱۶ء کو لکھا ہے، تحریر فرماتے ہیں :-

"کل میں ایک صوفی مفسر قرآن کی ایک کتاب دیکھ رہا تھا "خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّۃِ اَیَّام" کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ "ستۃ ایام" سے تنزلاتِ ستہ مراد ہیں۔ کم بخت کو یہ معلوم نہیں کہ عربی زبان میں یوم کا یہ مفہوم قطعاً نہیں اور نہ

---

[1] شرح اسرار خودی سلیم چشتی ص ۳۹-۴۰

ہوسکتا ہے کیونکہ یہ مفہوم ہی عربوں کی فطرت کے خلاف ہے۔ اس طرح ان لوگوں نے نہایت بیدردی کے ساتھ قرآن اور اسلام میں ہندی اور یونانی تخیلات داخل کر دیے ہیں"

• تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولیٹکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا جس قوم میں طاقت اور توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی تو پھر اُس قوم کا نقطۂ نگاہ بدل جایا کرتا ہے، اُن کے نزدیک ناتوانی ایک حسین شے ہو جاتی ہے اور ترکِ دُنیا موجبِ تسکین۔ اِس ترکِ دُنیا کے پردے میں ضعیف قومیں اپنی سُستی، کاہلی اور شکست کو، جو اُن کو تنازع للبقا میں نصیب ہوتی ہے، چھپایا کرتی ہیں۔ خود ہندوستان کے مُسلمانوں کو دیکھیے ان کے ادبیات کا اِنتہائی کمال لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا۔[1]

ایک خط میں، جو مولانا اسلم جے راج پوری کو ۱۷ مئی ۱۹۱۹ء کو لکھا ہے، فرماتے ہیں:

• "تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مُراد لی جائے (اور یہی مفہوم قرونِ اولیٰ میں اس سے لیا جاتا تھا) تو کسی مُسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ ہاں جب تصوف، فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظامِ عالم کے حقائق اور ذاتِ باری تعالیٰ کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح

---

[1] شرح اسرارِ خودی سلیم چشتی ص۳۵

اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے" لہ

ایک خط میں، جو ۱۹۳۶ء میں پروفیسر ظفر احمد صدیقی کو لکھا ہے، تحریر فرماتے ہیں :۔

"معترض قرآنِ کریم کی تعلیم سے بے بہرہ ہے، علیٰ ہٰذا القیاس اسلامی تصوف میں مسئلۂ خودی کی تاریخ نیز میری تحریروں سے ناواقف محض...... جب انسان میں خوئے غلامی راسخ ہو جاتی ہے تو وہ ہر ایسی تعلیم سے بیزاری کے بہانے تلاش کرنے لگتا ہے جس کا مقصد قوتِ نفس اور روحِ انسانی کا ترفع ہو۔ دینِ اسلام جو ہر مسلمان کے عقیدے کی رو سے ہر شے پر مقدم ہے، نفسِ انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لئے حدود متعین کرتا ہے، ان حدود کے متعین کرنے کا نام اسلامی اصطلاح میں شریعت یا قانونِ الٰہی ہے، اور شریعت کو اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔ جب احکامِ الٰہی خودی میں اس درجہ سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ امیال و عواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصد ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے "فنا" سے تعبیر کیا ہے اور بعض نے اسی کا نام "بقا" رکھا ہے لیکن ہندی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے فنا کی تفسیر فلسفۂ ویدانت اور بدھ مت کے زیرِ اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے۔ میرے عقیدے کی رو سے

لہ مکاتیبِ اقبال حصہ اول ص ۵۲، ۵۴

فنا کی یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی میں میری تحریریں اس تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں "۔ [۱]

اقتباساتِ بالا کا ماحصل یہ ہے کہ:۔

(۱) اقبال نفسِ تصوّف کے خلاف نہیں ہیں، اُس تصوّف سے بیزار ہیں جو عجمی تصوّرات کا معجونِ مرکّب اور اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے، وہ شیخ محی الدین عربی اور منصور حلاج کے نظریات سے اتفاق نہیں کرتے۔ عجمی تصوّف اسلام کے خلاف ہونے کے ساتھ ساتھ طبائع کو پست اور کمزور کر دینے والا بھی ہے۔ اِس کے برعکس وہ اِسلامی تصوّف کے حد درجہ مدّاح ہیں اِس لئے کہ وہ اخلاص فی العمل کا نام ہے اور دِل میں قوت پیدا کرتا ہے۔ اسی قوت سے تقریر و تحریر میں نور پیدا ہوتا ہے اور قوم کی زندگی و بقا کے لئے ایسے ہی لٹریچر کی ضرورت ہے جس کی بنیاد رجائیت پر ہو اور جو قوم میں عملی تحریک کا فریضہ انجام دے سکے۔

(۲) وہ اُس بے خودی کے قائل ہیں جو رجوع الی اللہ کا نتیجہ ہے اور جو ذاتی اور شخصی میلانات کو ختم کر کے اللہ تعالیٰ کے احکام کا اس طرح پابند ہو جاتا ہے کہ اِنسان اس پابندی کے نتائج سے بھی بے پروا ہو کر محض تسلیم و رضا کو اپنا شعار بنا لے۔ اسی کو وہ اِسلامی تصوّف کا "فنا" کہتے ہیں۔ اس کے برعکس جن صوفیہ نے فنا کی تفسیر ویدانت اور بدھ مت کی تعلیم سے متاثر ہو کر کی ہے، جس نے مُسلمانوں کو ناکارۂ محض کر کے رکھ دیا، وہ فنا کی اس تفسیر کو بغداد کی تباہی سے زیادہ خطرناک سمجھتے اور اپنی تحریرات کو کسی حد تک اسی تفسیر کے خلاف

---

[۱] مکاتیبِ اقبال حصہ اول ص ۲۰۱، ۲۰۲

ایک بغاوت قرار دیتے ہیں۔

(۳) عجمی تصوف کے بارے میں اُن کا خیال ہے کہ اس نے ہر قوم کی رہبانیت سے فائدہ اُٹھایا ہے اور ہر راہبی تعلیم کو اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش کی ہے، یہاں تک کہ اُن کی تحقیق کے مطابق "قرمطی تحریک" سے بھی بعض صوفیہ کا تعلق ثابت ہے حالاں کہ یہ تحریک قیودِ شرعی کو ختم کرنا چاہتی تھی۔

(۴) وہ نظریۂ وحدت الوجود کو تسلیم نہیں کرتے، اور یہ بات ان کے سالہا سال قرآن میں تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کے غائر مطالعے کا نتیجہ ہے۔

فرماتے ہیں صوفیہ نے وحدت الوجود کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی کی ہے، اس معنی کر کہ دونوں اصطلاحوں کو مترادف سمجھ لیا۔ حالاں کہ دونوں میں بڑا فرق ہے، توحید کا مفہوم مذہبی ہے اور وحدت الوجود ایک خالص فلسفیانہ مسئلہ ہے۔ توحید کی ضد کثرت نہیں ہے بلکہ شرک ہے، ہاں وحدت الوجود کی ضد کثرت ہے اور چونکہ ذاتِ باری تعالیٰ نظامِ عالم میں دائر و سائر نہیں بلکہ اُس سے وراء الوراء ہے اِس لئے سُکر اور بے خودی کے ذریعے کیفیتِ وحدت الوجود کا قلب پر وارد کرنا کوئی فائدہ بھی نہیں رکھتا۔

(۵) تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مُراد لی جائے تو کسی کو بھی اعتراض نہیں ہو سکتا کہ قرونِ اولیٰ میں اس سے یہی مُراد لی جاتی تھی۔ مگر جب اخلاص فی العمل کو چھوڑ کر تصوف کو فلسفہ بنایا جاتا ہے اور اس کے ذریعے نظامِ عالم اور ذاتِ باری تعالیٰ کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کیا جاتا ہے تو اقبال کی روح اس کے خلاف بغاوت پر آمادہ ہو جاتی ہے۔

(۶) وہ تصوف کے مسئلہ عینیت کے بھی سخت خلاف ہیں کیونکہ

یہ بات قرآن سے ثابت نہیں بلکہ قرآنی تعلیم کی رو سے کائنات کو باری تعالیٰ کے ساتھ اتحاد یا عینیت کی نسبت نہیں، مخلوقیت کی نسبت ہے۔

(۷) تصوّف کی شاعری کے بارے میں اُن کا خیال ہے کہ یہ زوالِ سلطنت کے زمانے میں پیدا ہوئی ہے یعنی تاتاریوں کی یورش اور غارت گری کے بعد جبکہ مسلمانوں میں طاقت و توانائی باقی نہیں رہی تھی۔ اِسی وجہ سے اُن کا نقطۂ نگاہ بدل گیا تھا یعنی ان کے نزدیک ناتوانی ایک حسین شے ہو گئی تھی اور ترکِ دنیا موجبِ تسکین۔

غرضکہ عجمی تصوّف کی رہبانی تعلیم نے حیاتِ انسانی کی جڑوں پر بھی تیشہ مارا ہے اور اسلام کے بنیادی اُصولوں پر بھی۔ ظاہر ہے کہ جب انسان دنیا کو خیرباد کہہ کر پہاڑ کے غاروں اور جنگل کی تنہائیوں میں جا چھپے گا یا خانقاہوں اور گھروں کی چاردیواریوں میں ہاتھ پیر توڑ کر بیٹھ جائے گا تو وہ لامتناہی قوتیں اور گوناگوں استعدادیں جو خدا نے اس کی ذات میں ودیعت کی ہیں ضائع ہو جائیں گی اور ممکنات کی وہ دنیا جو اس کے اندر خوابیدہ ہے اسی طرح خوابیدہ رہ جائے گی۔

مذہبی حیثیت سے قطعِ نظر، عقلی نقطۂ نگاہ سے بھی یہ بات کہاں درست ہے کہ جو قوتیں عمل کے لئے دی گئی ہیں اور جو اپنے عمل سے حیرت انگیز کارنامے انجام دے سکتی ہیں، ان کو ترکِ دنیا اور انقطاعِ علائق کے ذریعے فنا کر دیا جائے۔ عجمی تصوف نے اپنے نزدیک یہ بہت بڑا اجہاد کیا ہے کہ خداداد قوتوں کو بروئے کار لا کر ان سے تخلیق و آفرینش کا کام لینے کی بجائے ان کو مضمحل کرنے اور مٹانے کے بہت سے طریقے ایجاد کر دیئے۔ اور اس طرح نوعِ انسانی کو تنزل، پستی بلکہ فنا کے راستے پر

ڈال دیا۔

خدا نے انسان کو دنیا میں اپنا نائب بنا کر بھیجا تھا اور اس کو مسجودِ ملائک کر کے تمام موجودات سے اس کے افضل ہونے کو بھی واضح کر دیا تھا اور اس بات کو بھی کہ موجوداتِ عالم کو اس کے لئے مسخر کر دیا گیا ہے یعنی اس کے اندر وہ صلاحیتیں ودیعت کی ہیں کہ اگر ان کو کام میں لائے تو تمام موجوداتِ عالم کی تسخیر مکمل ہو سکتا ہے۔ مگر تصوّفِ جدید نے ترکِ دنیا اور فنا کی تعلیم دے کر ان قابلیتوں کو ملیامیٹ اور وحدت الوجود کا سبق پڑھا کر خدا و نائبِ خدا کے فرقِ مراتب کو ختم کر دیا۔

تعلیمِ دین کی غایت الغایات عرفانِ خدا ہے اور عرفانِ خدا عرفانِ نفس کے ساتھ مشروط ہے مگر تصوّف نے ترکِ خودی اور فنائے نفس کو اتنا ضروری قرار دیا اس کی خاطر "وجودک ذنب" تک کہہ دینے میں تامل نہ کیا یعنی انسان کا وجود ایک برائی ہے لہٰذا اس برائی کے دور کرنے کی زیادہ سے زیادہ کوشش کی گئی۔ کیا ایسی صورت میں عرفانِ خدا کا کوئی سوال پیدا ہو سکتا ہے، حالاں کہ قرآن کی تعلیم ہے۔ وَفِیْٓ اَنْفُسِکُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ جس کی تفسیر کسی نے مَنْ عَرَفَ نَفْسَہٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّہٗ سے کی ہے۔

قرآن موجوداتِ عالم میں سے ہر چیز کو آیت کہتا ہے اور ان آیاتِ الٰہی کے مشاہدہ کی طرف متوجہ کرتا ہے کہ ان کے ذریعے خدا کی معرفت حاصل ہوتی ہے، مگر عجمی تصوّف ہر چیز سے آنکھیں بند کر لینے کی تعلیم دیتا ہے۔ اس کے نزدیک

ع ہے دیکھنا یہی کہ نہ دیکھا کرے کوئی

خدا نے اپنے صالح بندوں کی یہ تعریف کی ہے کہ یذکرون اللہ قیاماً وقعوداً وعلیٰ جنوبہم ویتفکرون فی خلق السمٰوٰت والارض ....

وہ اُٹھتے بیٹھتے خدا کی یاد میں رہتے اور زمین و آسمان کی خلقت میں تدبر و تفکر کرتے ہیں۔ مگر یہ تصوف کہتا ہے کہ خلوت میں بیٹھ کر خدا کے ذکر میں اپنی عمر گزار دینی چاہیے اور موجودات کی تسخیر درکنار زمین و آسمان کی خلقت اور موجوداتِ عالم میں خدا کی صناعیوں پر غور و فکر کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ حالاں کہ جس مقصد کے لئے ذکر کو ضروری قرار دیا گیا ہے اسی کی تقویت کے لئے موجودات کا مشاہدہ بھی ضروری ہے کہ خدا کی صفت "ظاہر" بھی ہے اور "باطن" بھی (هو الظاهر هو الباطن) پھر خلوت کی تنہائیوں میں باطن تک پہونچنے کی کوشش میں عمر ضائع کر دینا اور جس باطن کے لئے عمر ضائع کی جا رہی ہے اسی کے ظاہر کو آنکھوں کے سامنے ہوتے ہوئے نہ دیکھنا خود اپنی جگہ ایک مضحکہ خیز بات ہے۔

قرآن موجودات کا ذکر کر کے اس کے موجد کی عظمت و کبریائی اور کمالِ صنعت کا اعتراف کرانا چاہتا ہے۔ نیز اس بات کا یقین پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جہان کو عبث اور بے مقصد نہیں پیدا کیا گیا ہے تاکہ انسان ان کے مشاہدے سے اپنے اندر جذبۂ اطاعت و بندگی پیدا کرے۔ مگر یہ تصوف موجودات کو دھوکا، فریب اور باطل قرار دے کر انسان کو سعی و عمل اور اطاعت و بندگی کی طرف سے بے نیاز کر دینا چاہتا ہے اور اس بات کی بھی پروا نہیں کرتا کہ قرآن میں اس قسم کی آیات موجود ہیں کہ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا۔

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ۔

انسان کے اندر چھپے ہوئے امکانات اسی وقت ظاہر ہو سکتے ہیں کہ جب وہ گوناگوں حالات بلکہ طرح طرح کی مشکلات و حوادث کے ساتھ دوچار ہوتا اور ان کا مردانہ وار مقابلہ کرتا ہے کہ:

خطر تاب و تواں ما امتحان است　　عیارِ ممکناتِ جسم و جان است

لیکن خلوت نشینی اور ترکِ علائق میں ایسے موقعے کہاں میسر آسکتے ہیں کہ خودی کے جوہر نہاں آشکار ہوں! بلکہ تصادم سے فرار کی زندگی بسر کرنے کی صورت میں تو انسان کو اپنی خودی کا بھی یقین نہیں ہو سکتا۔ زندگی خیر و شر کی پیکار اور ادنیٰ سے اعلیٰ حالت کی طرف جانے کی متصل و پیہم کوشش کا نام ہے اور یہ دونوں باتیں انسان کے باطن کے لئے بھی ضروری ہیں اور ظاہر کے لئے بھی۔ باطن سے فرد کی اصلاحِ نفس کا تعلق ہے اور ظاہر سے جماعت اور معاشرے کی طہارت و پاکیزگی وابستہ ہے۔

عجمی تصوف، جو دوسری چیزوں کے ساتھ انسان کے وجود کو بھی دھوکا بتلاتا ہے، اس نے کبھی اس بات پر غور نہیں کیا کہ آیا یہ بات عقلاً بھی درست ہے کہ مجھے کسی چیز کے بارے میں شک و شبہ تو لاحق ہو مگر میرا اپنا وجود نہ ہو۔ یعنی شک تو ہو مگر شک کرنے والا نہ ہو حالاں کہ اس کے برعکس اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ سب سے زیادہ یقینی چیز میری اپنی خودی ہے، ایسی یقینی کہ اگر میں اس کے وجود سے انکار کرتا ہوں تو بھی اس کا ہونا ثابت ہوتا ہے کہ انکار بغیر انکار کرنے والے کے نہیں ہو سکتا:

اگر گوئی کہ "من" وہم و گمان است — نمودش چوں نمودِ این و آن است
بگو با من کہ دارائے گماں کیست؟ — یکے در خود نگر آں بے نشاں کیست؟

(گلشنِ رازِ جدید)

یہ تو عقلی طور پر خودی اور نفسِ انسانی کا موجود ہونا ثابت ہوا۔ مذہبی نقطۂ نظر سے دیکھئے تو شریعتیں اور احکامِ خداوندی کس کے لئے ہیں؟ کیا ایسی چیز کے لئے جو فریب و گماں ہے؟ حالانکہ ان فرائض و احکام کا ہونا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ ہمارا مستقل وجود ہے اور یہ احکام اسی کے لئے ہیں۔ مگر جب احکامِ شرعیہ

آزاد ہونے کے لئے ہی اس قسم کی بے سر و پا باتیں گھڑی گئی ہوں تو احکام شریعت کے ذریعے خودی کے موجود ہونے کو کون تسلیم کرے گا' اور اگر تسلیم بھی کرلے گا تو اس کے فنا کرنے ہی کی کوشش کرے گا نہ کہ اس کے بقا کی۔ اسلام کی تعلیم کا تو یہ اثر ہونا چاہئے کہ انسان اپنی ذات پر اعتماد پیدا کرے اور قوائے فطرت کو مسخر کرکے ان پر حکمراں ہو اور اس طرح اپنے 'خلیفۃ اللہ فی الارض' ہونے کو ثابت کرسکے نہ کہ الٹا اپنے وجود ہی کو ایک فریب سمجھ بیٹھے کہ :

تھا خواب میں خیال کو تجھ سے معاملہ
جب آنکھ کھل گئی نہ زیاں تھا نہ سود تھا

اسلام نے انسان کی باہمی محبت پر اس قدر زور دیا ہے کہ دنیا کے کسی مذہب میں اس کی مثال نہیں ملتی۔ بلکہ یہاں تک باور کرانے کی کوشش کی کہ خدا کا راستہ پہاڑوں اور صحراؤں کی بجائے انسانوں کے دلوں میں سے گزرتا ہے' جس کسی کو خدا تک پہونچنا ہے یہ راستہ اختیار کرے: دل بدست آور کہ حج اکبر است اور: طریقت بجز خدمت خلق نیست — بہ تسبیح و سجادہ و دلق نیست کا یہی مطلب ہے جو "الخلق عیال اللہ فاحب الخلق الی اللہ من احسن الی عیالہ" کی تفسیر ہے مگر عجمی تصوف کہتا ہے کہ خدا کی محبت کے سوا اور کسی محبت کو دل میں جگہ نہ دو یعنی وہ اس تجریدی محبت کے ذریعے انسان کو اس راستے سے دور رکھنا چاہتا ہے جو واقعی خدا تک پہونچنے کا راستہ ہے اور از روئے عقل بھی یہ کس قدر عجیب بات ہے کہ خدا سے محبت کا دعویٰ اور خدا کی مخلوق اور اس کے مظاہر سے نفرت!

اسلام ایسا ہمہ گیر مذہب ہے کہ ہر وقت اور ہر جگہ کی ضروریات کے پورا کرنے کے اعتبار سے بھی ہمہ گیری کا مالک ہے اور اس اعتبار سے بھی کہ انسانی زندگی کے ظاہر و باطن ہر پہلو کے لئے صاف اور واضح ہدایات رکھتا اور دونوں کو

لازم وملزوم قرار دیتاہے۔ اِس لئے زندگی کے کسی ایک پہلو کو اختیار کرنا اور دوسرے کو نظر انداز کر دینا، خواہ وہ ظاہری ہو خواہ باطنی، خود سری بھی ہے اور اسلام کی جامعیت و ہمہ گیری کو محدود کر کے اسلام کے ساتھ کھلی عداوت بھی۔

کائنات انفس و آفاق دونوں پر مشتمل ہے اور دونوں ہی کی تسخیر پر خودی کا استحکام موقوف ہے اس لئے دونوں میں سے کسی ایک ہی پر توجہ مبذول کرنا، ارتقائے خودی کا ناقص تصوّر ہے۔ مگر عجمی تصوّف نے صرف باطن پر توجہ دینے اور ظاہر سے چشم پوشی کرنے کی تعلیم دے کر 'خیر کثیر' کو 'خیر قلیل' بنانے کی کوشش کی ہے۔ ذکر اور فکر کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ جہاں فکر بغیر ذکر کے خسرانِ عظیم ہے وہاں ذکر کو بھی بغیر فکر کے نقصان سے پاک نہیں کہہ سکتے۔ جب تک اِنسان دونوں کو بر سرِ پرواز نہ بنائے گا اِنفرادی و اجتماعی زندگی موجودہ پستی سے باہر نہیں آسکتی۔ اِنسان دل کے ساتھ دماغ بھی رکھتا ہے تو محض دِل سے کام لینا اور دماغ کو معطل کر دینا کہاں کی دانشمندی ہے!۔

دونوں قوتیں خدا کی ودیعت ہیں اور اِس لئے ہیں کہ دونوں مل کر ہی انسانیت کو اُس مقامِ بلند پر لیجا سکتی ہیں جہاں اس کو پہونچنا ہے۔ صرف ایک قوت سے کام لینا ایسا ہے جیسے کوئی شخص دونوں آنکھوں کے ہوتے ہوئے ایک کو بند کرلے یا سرے سے رہنے ہی نہ دے۔ ظاہر ہے کہ اس کی یہ حرکت خیرہ چشمی پر محمول کی جائے گی۔

زندگی عملِ پیہم کا نام ہے بلکہ تنازع للبقا میں ہر روز زیادہ سے زیادہ جہد کرنے اور منازلِ ارتقا کی طرف بڑھتے رہنا ہی زندگی ہے اور جو باتیں انسان کو حرکت کی بجائے جمود کی طرف لے جائیں وہ حیات کی نفی کرنے اور موت کو دعوت دینے والی ہیں۔ موجودہ تصوّف نے اس کا نام " توکّل " رکھا ہے کہ

انسان کچھ نہ کرے اور خدا پر بھروسہ کر کے بیٹھ جائے کہ وہ خود اس کو ضروریاتِ زندگی پہونچا دے گا:

کارسازِ ما بفکرِ کارِ ما		فکرِ ما در کارِ ما آزارِ ما

زندگی عمل سے بنتی ہے، اپنی ذات میں اور اپنی ذات سے باہر ماحول میں انقلاب عمل سے آتا ہے۔ اور مسلمان کے ذمّے تو باطل کی ظلمتوں کو دور کر کے دنیا کو حق کی روشنی سے منوّر کرنے کا کام کیا گیا ہے، اس کے عمل کی وسعت کا کیا ٹھکانہ ہے! اگر ایک مسلمان گوشۂ عافیت میں بیٹھ کر چند اوراد و وظائف کے کر لینے کو اپنا منتہائے زندگی سمجھ لے تو کتنی بڑی نافرمانی ہے! - اسلام ایک انقلابی حرکت بن کر نمودار ہوا اور دیکھتے ہی دیکھتے اس نے دنیا کا نقشہ بدل دیا ______ ۔ تہذیبوں کی بنا ڈالیں، علوم و فنون سے دُنیا کو آشنا کیا، عدل و مساوات کے اُصول بنائے۔ آج جس جمہوریت کا ڈھول پیٹا جا رہا ہے اس کی حقیقت دنیا پر ظاہر ہو چکی ہے۔ خلافت راشدہ کے زمانے کی جمہوریت اور مساوات اس آسمان نے دیکھی ہے، اس سے پوچھئے کہ وہ جمہوریت دنیا میں اُس عہد سے پہلے اور اس کے بعد کبھی دیکھنے میں آئی ہے؟ یہ سب کچھ اُنہی غلامانِ محمدؐ کی کوششوں کا نتیجہ تھا جو فقر کی دولت سے بھی مالا مال تھے اور زندگی کی بے پناہ عملی قوتوں کے بھی حامل تھے جو سیلاب کی طرح اِدھر سے اُدھر پہونچے اور بجلی بن کر باطل کے خرمنوں کو جلا کر رکھ دیتے تھے۔ جنھوں نے آدھی سے زیادہ دُنیا فتح کر لی تھی اور پھر بھی مطمئن نہ تھے۔ روئے زمین کو مومن کی میراث بلکہ اپنے آقا و مولا (فداہ ابی و اُمی) کے ارشاد کے بموجب مسلمان کی مسجد سمجھتے تھے۔ پھر وہ مسجد کو دوسروں کے قبضے میں دیکھ کر کیسے چین سے بیٹھ سکتے تھے! ہمیشہ کفّار سے نبرد آزما رہے۔ ہر جگہ فتح و نصرت

نے ان کے قدم لئے اور تائیدِ ایزدی ان کے جلو میں رہی۔ انھوں نے حضورؐ کا یہ فرمان سُنا تھا کہ "من استوا یوماہ فھو مغبون" جو شخص دو دن بھی ایک حالت پر قائم رہا وہ گھاٹے میں ہے:

اگر امروزِ تو تصویرِ دوش است — بخاکِ تو شرارِ زندگی نیست

جب ایک حالت پر رہنا دین و دنیا کا خسارہ بھی ہے اور زندگی سے محرومی بھی تو کسی ایک حالت پر قیام نہیں کرنا چاہئے بلکہ سفر کو جاری رکھنا چاہیے حتیٰ کہ فاتحِ فلکیات چاند تک ہی کیوں نہ پہونچ جائے کہ چاند سے بھی آگے منزلیں بہت ہیں:

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں — ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

ایک مستی اور ذوق و شوق وہ ہے جو آدمی کو خانقاہ میں لیجا کر بٹھا دیتا اور دنیا و مافیہا سے بیزار کر دیتا ہے اور ایک ذوق و مستی وہ ہے جو انسان کے باطن میں انقلاب پیدا کر کے اس کو ماحول کے بدل دینے کے لئے بیتاب کر دیتا ہے۔ پہلا ذوق و شوق آجکل کے حلقۂ صوفیہ میں ملتا ہے اور دوسرا قرآن کی آیات میں مگر قرآن میں غوطہ لگانے کی کس کو ضرورت ہے کہ اس گرمیٔ آشوب سے بہرہ ور ہو جو قوموں کی کایا پلٹ کر اُن کو زندگی کی نعمتوں سے مالامال کر سکتی ہے۔

ذکر اور خلوت نشینی کی مذمت کون کر سکتا ہے! کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک زمانے تک غار حرا میں خلوت نشیں رہے اور نبوت کے زمانے میں بھی جبکہ کام کی کثرت کا کوئی اندازہ نہ رہا تھا، رات کی خاموشی اور تنہائی میں خلوت کو کبھی ترک نہیں کیا۔ لیکن اس خلوت نے نورِ ذات سے مستنیر ہو کر ملتوں کی زندگی اور انسانوں کی سیرتوں میں انقلاب برپا کر دیا تھا:

مصطفیٰ اندر حرا خلوت گزید — مدتے جز خویشتن کس را ندید
نقشِ ما را در دلِ او ریختند — ملتے از خلوتش انگیختند

خدا مصدرِ عشق بھی ہے اور منبعِ حکمت بھی اور چونکہ اُس نے انسان کو اپنا خلیفہ بنایا ہے اِس لئے اس کو بھی یہ دونوں صفتیں عطا کی ہیں تا کہ تخلیق و تحقیق کے ذریعے اِس کارخانۂ عالم کا انتظام بھی کر سکے اور اس کی رونق میں اضافہ بھی کرتا رہے۔ اسی کی شان میں فرمایا گیا وَعَلَّمَ آدَمَ الاَسمَاءَ کُلَّھَا

امانت سے عشق اور علمِ اسما سے موجوداتِ عالم کی حقیقت و ماہیت کا علم ہی مراد ہے، جس کو حکمت کہنا چاہیے۔ پس معلوم ہوا کہ آدم، جو اپنی اصل کے اعتبار سے صاحبِ علم بھی ہے اور صاحبِ دل بھی، نہ علم و حکمت اور عشق سے بالکل بے نیاز ہو سکتا ہے نہ دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار اور دوسرے کو ترک کر سکتا ہے۔ مگر یہ تصوف عقل و حکمت کو اچھا نہیں سمجھتا۔ اور اس لئے اس کے نقوش کو لوحِ دل سے صاف کرنے کی تعلیم دیتا ہے تاکہ عشق و معرفت کی تحریر سے اس کو مزین کیا جا سکے:

جبھی جا کے مکتبِ عشق میں سبقِ مقامِ فنا لیا
جو لکھا پڑھا تھا نیازؔ نے سبھی صاف دل سے بھلا دیا

اسی خیال کو داغؔ نے اس طرح ادا کیا ہے:

سبق ایسا پڑھا دیا تو نے دل سے سب کچھ بھلا دیا تو نے

غرضکہ علم و حکمت کے بارے میں عجمی تصوف نے اس قسم کے نظریات کی تبلیغ کی کہ علم کو حجابِ اکبر سے تعبیر کیا اور حکمت و فلسفہ کو عقل کی عیاری کے آلات بتلایا حالانکہ ملائکہ پر فضیلتِ آدم علم و حکمت ہی کی وجہ سے متحقق ہوئی ہے اور حضور صلعم نے حکمت کو مومن کا گم شدہ مال فرمایا ہے۔ یعنی علم و حکمت کا مومن سے ایسا ضروری رشتہ ہے کہ دنیا میں جہاں کہیں بھی حکمت ہے وہ مومن کی ملک ہے مومن کو چاہیئے کہ اس کو کسی قیمت پر نہ چھوڑے۔ جس طرح کوئی شخص اپنی کھوئی

ہوئی چیز کے پانے پر نہایت درجہ خوش ہوتا اور اس کو اپنے قبضہ میں کر لیتا ہے اسی طرح مومن علم و حکمت کو جہاں بھی پاتا ہے حاصل کر لیتا ہے۔ پھر خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باوجود اس علم کے جس کی کوئی حد نہ تھی ہمیشہ "رب زدنی علما" ہی فرمایا۔ چنانچہ مسلمانوں نے قرونِ اولیٰ ہی میں دنیا جہان کے علوم حاصل کر لئے تھے اور علم کا کوئی شعبہ ان کی دسترس سے نہیں بچا تھا۔ اور تاریخ عالم اس پر گواہ ہے کہ یہ طبیعی اور تجربی سائنس بھی مسلمانوں ہی کی دست پروردہ ہے یہ دوسری بات ہے کہ بعد کے مسلمانوں نے اس کی طرف توجہ نہ کی اور اہلِ یورپ نے اس کو کمال پر پہونچا دیا اور پھر اسی کے زور سے دنیا کو اپنا غلام بنا لیا۔ اور تمام مادی منفعتیں اپنے لئے خاص کر لیں۔ اور پھر اس سلسلے میں سب سے زیادہ مزے کی بات یہ ہے کہ جو لوگ قافلہ صوفیہ کے سالار سمجھے جاتے ہیں وہ سب علم و حکمت کے انتہائی بلند مقام پر فائز تھے۔ کون ہے جو امام غزالی، حکیم سنائی، خواجہ عطار اور مولانا روم کے مقام علمی سے انکار کر دے گا؟ امام ربانی مجدد الف ثانی کے مقام علمی سے کون واقف نہیں ہے۔ اسی طرح ہر زمانے کے صوفیہ حق پر نظر ڈال جائیے کوئی بھی ایسا نہ ملے گا جو علم و حکمت کے کمال سے معرا ہو۔ اور اگر آج وہ لوگ سامنے نہیں ہیں تو کیا ان کی کتابوں میں کسی کو حکمت کے جواہر پارے نظر نہیں آتے:

گر نہ بیند بروز شپرہ چشم　　　چشمۂ آفتاب را چہ گناہ!

بلکہ ان حضرات کے حالاتِ زندگی کا مطالعہ کرنے سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے گویا حکمت و فلسفہ نے ان کے حق میں عشق و معرفت کی بام بلند پر پہونچنے کے لئے زینہ کا کام کیا۔ پھر موجودہ زمانے کے صوفیہ کا علم و حکمت کی مذمت کرنا اس کے سوا اور کیا معنی رکھتا ہے کہ وہ قوم کو اس چیز سے محروم رکھنا چاہتے ہیں جس پر کسی قوم کی دنیا و دین کی فلاح و بہبود کا دار و مدار ہوتا ہے اور جس کے ذریعہ دوسری

اقوام منازل ارتقاء طے کرتی چلی جا رہی ہیں۔

اِسلام نے توحید خالص کی تعلیم دی تھی کہ خدائے واحد کے سوا کسی کی پرستش نہ کی جائے، کسی کا حکم نہ مانا جائے، اُمیدیں بھی اسی سے وابستہ کی جائیں اور خوف بھی اسی سے کیا جائے۔ غیر اللہ کے حکم پر چلنا، غیر اللہ کو اپنی امیدوں کا قبلہ بنانا، نقصان اور فائدہ پہونچانے والا سمجھنا، اُن سے مدد مانگنا یا ڈرنا توحید کے منافی قرار دیا تھا۔ جہاں اس کا یہ اثر ہوا کہ مسلمان دنیا میں ایک بے پناہ قوت بن گئے وہاں یہ بھی ہوا کہ پوری قوم متحد ہو کر ایک نفس واحد کی طرح ہو گئی اور اُس نے اپنے اتحاد سے توحید کا ایسا ثبوت دیا کہ اُن کے نظریات و تصوّرات اور ان کے فکر و عمل میں وہ یکسانی و یک رنگی پیدا ہو گئی کہ ایک کی خوشی سب کی خوشی اور ایک کی تکلیف سب کی تکلیف تھی عداوت، اختلاف اور نفرت کے جذبات سے کوئی کم ہی آشنا تھا۔ لیکن جہاں پہلی بات باقی نہ رہی وہاں دوسری بات بھی یکسر ختم ہو گئی۔ عجمی تصوّف نے بہت سی شرک انگیز باتیں بھی ایجاد کر دیں اور وحدتِ ملّی کو بھی مستحکم کرنے کی بجائے پارہ پارہ کر کے رکھ دیا۔ جس قدر سلاسل پیدا ہوتے گئے قوم اتنے ہی گروہوں میں تقسیم ہوتی چلی گئی۔ ایک طرف توحید، بلکہ وحدت الوجود کا دعویٰ اور دوسری طرف یہ کثرت! ہر سلسلہ مسلمانوں کو اپنی ہی طرف دعوت دیتا اور دوسرے تمام سلاسل کے مقابلے میں اپنے آپ کو برحق اور سب سے افضل سمجھتا ہے۔ افسوس کہ وحدت الوجود کے مدّعیوں کا خیال اس کثرت پسندی کی طرف نہیں گیا! کاش کہ اس نظریے سے کم از کم ظالم اپنے ظلم سے اور عداوت شعار اپنی عداوت ہی سے باز آجاتے اور اس طرح مسلمانوں میں سے عداوت، منافرت اور جنگ و پیکار ہی دور ہو جاتی۔ گروہ بندیاں اور فرقہ آرائیاں ہی باقی نہ رہتیں۔ جیسا کہ علامہ اقبال نے اپنے

ابتدائی دور میں وحدت الوجود کا واسطہ دیتے ہوئے قوم کو متحد ہونے کی تلقین کی تھی،

تعصب چھوڑ ناداں دہر کے آئینہ خانے میں
یہ تصویریں ہیں تیری جن کو سمجھا ہے بُرا تونے

مگر افسوس کہ تجربے نے یہاں بھی مایوسی ہی سے دوچار کیا۔ سلاسل کی کثرت میں اضافہ اور اس سے قوم کا رہا سہا اتحاد کم سے کم تر ہوتا چلا گیا۔

اب ہم اقبال کی مستقل تصانیف کا جائزہ لے کر دیکھتے ہیں کہ تصوف کے متعلق مذکورہ بالا حقائق کی روشنی میں اُن کے نظریات کیا ہیں۔ کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ خود اُن کے کلام میں اُن کے قائم کردہ معیارِ تصوف کی خلاف ورزی موجود ہو۔ اس سلسلے میں اوّل اُن کے اُس کلام کو دیکھنا چاہیے جو ان کے یورپ جانے سے پہلے کا ہے یعنی ۱۹۰۵ء تک کا کلام۔ ظاہر ہے کہ یہ اُن کا ابتدائی کلام ہے اُس وقت کا جب کہ اُن کا زاویۂ نگاہ وسعتِ مطالعہ کا محتاج تھا۔ اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ اس زمانہ میں اُن کے ہاں ملے جلے خیالات پائے جاتے ہیں، وہ بھی جن کی انھوں نے بعد میں سختی سے تردید کی اور وہ بھی جو بعد میں ان کے مستقل موضوع بن گئے۔ مثلاً

صیاد آپ، حلقۂ دامِ ستم بھی آپ! — بامِ حرم بھی، طائرِ بامِ حرم بھی آپ!
میں حسن ہوں کہ عشقِ سراپا گداز ہوں؟ — کھلتا نہیں کہ ناز ہوں میں یا نیاز ہوں؟

ہاں آشنائے لب ہو نہ رازِ کہن کہیں
پھر چھڑ نہ جائے قصۂ دار و رسن کہیں

ان اشعار میں وحدت الوجود کا نظریہ موجود ہے۔ اسی طرح ذیل کے اشعار میں بھی یہی رنگ جھلک رہا ہے:

حسنِ عشق انگیز ہر شے میں نظر آئے مجھے مثۂ افسردگی کاوش نہ تڑپائے مجھے

نہ صہبا ہوں، نہ ساقی ہوں، نہ مستی ہوں، نہ پیمانہ
میں اِس میخانۂ ہستی میں ہر شے کی حقیقت ہوں

تعصب چھوڑ ناداں دہر کے آئینہ خانے میں
یہ تصویریں ہیں تیری جِن کو سمجھا ہے بُرا تو نے

وہی اِک حسن ہے لیکن نظر آتا ہے ہر شے میں
یہ شیریں بھی ہے گویا، بیستوں بھی، کوہکن بھی ہے

جگنو والی نظم میں لکھتے ہیں:

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے اِنساں میں وہ سخن ہے، غنچے میں وہ چٹک ہے
یہ چاند آسماں کا شاعر کا دِل ہے گویا واں چاندنی ہے جو کچھ، یاں درد کی کسک ہے
اندازِ گفتگو نے دھوکے دیے ہیں ورنہ نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہوگیا ہے وحدت کا رازِ مخفی جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے

ایک پوری غزل وحدتِ وجود کے بیان پر ختم ہوگئی ہے:

چمک تیری عیاں بجلی میں، آتش میں، شرارے میں جھلک تیری ہویدا چاند میں، سورج میں، تارے میں
بلندی آسمانوں میں، زمینوں میں تری پستی روانی بحر میں، افتادگی تیری کنارے میں

تمیز لالہ و گل سے ہے نالۂ بلبل　　جہاں میں وا نہ کوئی چشمِ امتیاز کرے

ترے میں وہ، قمر میں وہ، جلوہ گہِ سحر میں وہ　　چشمِ نظارہ میں نہ تو سرمۂ امتیاز کر

آشنا اپنی حقیقت سے ہو اے دہقاں ذرا　　دانہ تو، کھیتی بھی تو، باراں بھی تو، حاصل بھی تو

جو ہے بیدار انساں میں وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں، پھول میں، حیواں میں، پتھر میں، ستارے میں

یا ایسے اشعار ہیں:

ہو دید کا جو شوق تو آنکھوں کو بند کر　　ہے دیکھنا یہی کہ نہ دیکھا کرے کوئی

حالاں کہ بعد میں "گوش بند و چشم بند و لب بہ بند" والے شعر کا مذاق اڑایا ہے اور آنکھیں کھول کر کائنات کی ایک ایک چیز کا بغور مشاہدہ کرنے کی تعلیم دی ہے اور مطالعۂ فطرت کو معرفتِ الٰہی کی بنیاد قرار دیا ہے:

گلزارِ ہست و بود نہ بیگانہ وار دیکھ　　ہے دیکھنے کی چیز اسے بار بار دیکھ

سوامی رام تیرتھ کے انتقال پر یہ اشعار لکھے ہیں:

نفیِ ہستی اک کرشمہ ہے دلِ آگاہ کا　　لا کے دریا میں نہاں موتی ہے الا اللہ کا
چشمِ نابینا سے مخفی معنیِ انجام ہے　　تھم گئی جس دم تڑپ، سیلاب سیمِ خام ہے

کی ترکِ تگ و دو قطرے نے تو آبروئے گوہر بھی ملی
آوارگیِ فطرت بھی گئی اور کشمکشِ دریا بھی گئی

بعد میں نفیِ ہستی (فنا) اور سکون دونوں کو موت کا مترادف قرار دیا ہے اور

اثباتِ خودی اور سعیِ پیہم کو زندگی سے تعبیر کیا ہے۔ بلکہ ان کی بعد کی شاعری کا بیشتر حصہ انہی دو باتوں کی ترجمانی پر مشتمل ہے،

یا ایسے خیالات ہیں:

ذرہ ذرہ دہر کا زندانیِ تقدیر ہے　　　پردۂ مجبوری و بیچارگی تدبیر ہے

بعد میں تقدیر کے اس مفہوم کی سختی سے تردید اور جبر کی بجائے انسانی اختیار کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور اس بات کے ذہن نشین کرنے کے لئے بے شمار اسلوبِ بیان اختیار کئے ہیں،

لیکن اسی دور میں ایسے خیالات بھی موجود ہیں جو حقیقت پر مبنی ہیں اور جو واقعی صوفیانہ خیالات ہیں۔

مثلاً:

فدا کرتا رہا دل کو حسینوں کی اداؤں پر　　　مگر دیکھی نہ اس آئینے میں اپنی ادا تو نے

یہی خود شناسی کا مضمون ہے جو بعد میں اُن کا مستقل موضوع بن گیا۔

اہل اللہ کی تعریف کرتے ہیں جو حقیقت پر مبنی ہے:

جلا سکتی ہے شمعِ کشتہ کو موجِ نفس ان کی　　　الٰہی کیا چھپا ہوتا ہے اہلِ دل کے سینوں میں
تمنا دردِ دل کی ہے تو کر خدمت فقیروں کی　　　نہیں ملتا یہ گوہر بادشاہوں کے خزینوں میں
نہ پوچھ ان خرقہ پوشوں کی، ارادت ہو تو دیکھ ان کو　　　یدِ بیضا لیے بیٹھے ہیں اپنی آستینوں میں
ترستی ہے نگاہِ نارسا جس کے نظارے کو　　　وہ رونق انجمن کی ہے انہی خلوت گزینوں میں
کسی ایسے شرر سے پھونک اپنے خرمنِ دل کو　　　کہ خورشیدِ قیامت بھی ہو تیرے خوشہ چینوں میں
محبت کے لئے دل ڈھونڈ کوئی ٹوٹنے والا　　　یہ وہ مے ہے جسے رکھتے ہیں نازک آبگینوں میں

الٰہی سحر ہے پیرانِ خرقہ پوش میں کیا!　　　کہ اک نظر میں جوانوں کو رام کرتے ہیں

حضرت نظام الدین اولیاؒ کی شان میں فرماتے ہیں :

ستارے عشق کے تیری کشش سے ہیں قائم　　نظامِ مہر کی صورت نظام ہے تیرا

اولیاء اللہ کی مذکورہ بالا تعریف سے کس کو انکار ہو سکتا ہے کہ ان حضرات کے فیضانِ صحبت سے ناقص کامل اور کامل رہنما بنتے رہے ہیں اور چونکہ یہ حضرات خود عشقِ الٰہی میں سرشار ہوتے ہیں اس لئے ان کا عشق دوسروں پر بھی اثرانداز ہوتا ہے، اور دیکھتے ہی دیکھتے ان کی کایا پلٹ دیتا ہے۔ ذرّہ آفتاب اور قطرہ دریا بن جاتا ہے، عمر بھر کی کثافتیں دور ہو کر انسان کا دل ایک ہی نگاہِ کیمیا اثر سے ایسا پاک اور بے لوث ہو جاتا ہے کہ خود پاکیزگی و طہارت کو اُس پر رشک آتا ہے کل تک جو رند خرابات نشیں تھا آج وہی ولیوں کا ولی ہے :

آنانکہ خاک را بنظر کیمیا کنند　　آیا بود کہ گوشۂ چشمے بما کنند

ایسے ہی لوگوں کی شان میں کہا گیا ہے اور تاریخ میں ایسے بے شمار واقعات موجود ہیں۔ خود مولانا رومؒ ہی کو لیجیے جن کے بارے میں اقبال فرماتے ہیں :

پائے در زنجیرِ توجیہاتِ عقل　　کشتیش طوفانیِ ظلماتِ عقل

موسیِ بیگانۂ سینائے عشق　　بے خبر از عشق و از سودائے عشق

از تشکک گفت و از اشراق گفت　　و ز حکم صد گوہرِ تابندہ سُفت

عقدہ ہائے قولِ مشائیں کشود　　نور فکرش ہر خفی را وا نمود

لیکن شمسِ تبریزی کی نگاہِ التفات نے کیا سے کیا کر دیا۔ اِس لئے مولانا فرماتے ہیں :

یک زمانے صحبتِ با اولیا　　بہتر از صد سالہ طاعت بے ریا

اور اقبال کہتے ہیں ؎ طے شود جادۂ صد سالہ بآہے گاہے

حضرت سلطان الاولیاؒ کے فیوض و برکات کا کیا ٹھکانہ! آپ کے ارادت مندوں کا آپ کی ذات سے اِس طرح اکتسابِ فیض کرنا جس طرح ستارے آفتاب سے اکتسابِ نور کرتے ہیں مسلّم

اور یہ بھی مسلّمہ کہ وہ اس فیض روحانی سے اپنے ہی قلوب کو منور کرکے نہیں رہ جاتے تھے بلکہ دور دور جہاں بھی کفر و الحاد کی تاریکی شرن پاتے یہ حضرات اس روشنی کو لے کر بیتابانہ پہونچتے اور ان تاریک گوشوں کو نور اسلام سے منور کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ اِس لئے اقبال نے حضرت نظام الدین اولیاءؒ کی تعریف میں بالکل واقعے کا بیان کیا ہے کہ:

ستارے عشق کے تیری کشش سے ہیں قائم　　　نظامِ مہر کی صورت نظام ہے تیرا

یا ایسے اشعار ہیں:

یہ جنت مبارک رہے زاہدوں کو　　　کہ میں آپ کا سامنا چاہتا ہوں

جنت کی مذمت نہیں کرتے بلکہ جنت سے بھی بڑی نعمت یعنی دیدارِ الٰہی کی تمنا کا اظہار کرکے اپنی عاشقانہ اولوالعزمی و بلند حوصلگی کا ثبوت دیتے ہیں۔ یہ مضمون قدیم صوفیۂ اسلام کے ہاں بھی ملتا ہے، کہ ہم دنیا میں خدا کی خوشنودی اور آخرت میں اس کا دیدار چاہتے ہیں اور بس۔ ان حضرات کے نزدیک جنّت عبادات و ریاضات اور زہد و تقویٰ کی جزا ہے اور دیدارِ الٰہی عشقِ الٰہی کا صلہ۔

یا معرفت و خود شناسی پر مبنی ایسے اشعار ہیں جو تصوفِ حقیقی کی جان کہے جاسکتے ہیں:

ڈھونڈھتا پھرتا ہوں اے اقبالؔ اپنے آپ کو
آپ ہی گویا مسافر آپ ہی منزل ہوں میں

یعنی معرفتِ خداوندی نفس کشی سے نہیں، نفس کے پہچاننے سے حاصل ہوتی ہے۔

یا ایسے پاکیزہ خیالات ہیں جو تصوف کی صحیح ترجمانی کرتے ہیں مثلاً:

خدا کے عاشق تو ہیں ہزاروں بنوں میں پھرتے ہیں مارے مارے
میں اُس کا بندہ بنوں گا جس کو خدا کے بندوں سے پیار ہوگا

یہ وہی خیال ہے جو شیخ سعدیؒ نے اس طرح ادا کیا ہے :

طریقت بجز خدمتِ خلق نیست — بہ تسبیح و سجادہ و دلق نیست

نیز حضرت ابراہیم ادہمؒ کے ایک خاص واقعے کی طرف بھی اشارہ ہے۔

یا ایسی سچی کیفیات کے حامل اشعار :

دلِ بیتاب جا پہونچا دیارِ پیرِ سنجرؒ میں — میسّر ہے جہاں درمانِ دردِ نا شکیبائی

دیارِ پیرِ سنجر، اجمیر، جہاں حضرت خواجہ معین الدین چشتی سنجری رحمتہ اللہ علیہ کا مزارِ مبارک ہے جہاں ایک مسلمان کو واقعی طمانیتِ خاطر حاصل ہوتی ہے۔

یا ایسے اشعار :

سماں اَلْفَقْرُ فَخْرِی کا رہا شانِ امارت میں
بآب و رنگ و خال و خط چہ حاجت روئے زیبا را

فقرِ اسلامی کی یہی تعریف ہے کہ گدائی ہو یا بادشاہی، دولت ہو یا افلاس ایک مسلمان پر کوئی بھی چیز اثر انداز نہ ہو۔ اور مسلمانوں میں ایسے بادشاہ بھی ہوتے ہیں اور ایسے دولت مند بھی جو بادشاہی و دولت کے باوجود فقیرانہ زندگی بسر کرتے تھے اور ایسے بے نوا فقیر بھی ہوئے ہیں جن کے پاس کچھ نہ تھا مگر ان کے استغنا کا یہ حال تھا کہ بادشاہ ان کی خدمت میں حاضر ہونے کی اجازت چاہتے تھے اور وہ ان کی پروا نہ کرتے تھے۔ فقیری ترکِ امارت و ثروت کا نام نہیں ہے بلکہ ہر حال میں خوش اور رجوع الی اللہ رہنے کو فقیری کہتے ہیں۔ حضرت خواجہ عبید اللہ احرار کا مشہور مقولہ ہے کہ "میخ زر در گِل زدہ ام نہ کہ در دل" یہ مقولہ دولت کے ہوتے ہوئے دل پر دولت کی محبت کا اثر نہ ہونے کا بیان ہے۔ اور اس کے برخلاف کچھ نہ ہونے کی صورت میں استغنا و طمانیتِ خاطر کی مثال میں اُن لوگوں کی زندگیاں پیش کی جا سکتی ہیں جنھوں نے فاقوں پر خدا کا شکر ادا کیا

اور جو کے ستو پہ گذارا کرکے جہاد کئے کہ :

ع جہاں میں نانِ شیر پہ ہے مدارِ قوتِ حیدری

یا ایسے اشعار :

خدائے لم یزل کا دستِ قدرت تو زباں تو ہے
یقیں پیدا کرے غافل کہ مغلوبِ گماں تو ہے

شعر کی بنیاد قریب قریب اس حدیث پر ہے کہ ارشادِ خداوندی ہے :-

" لَا یَزَالُ عَبْدِیْ یَتَقَرَّبُ اِلَیَّ بِالنَّوَافِلِ حَتّٰی اُحِبَّہٗ فَاِذَا اَحْبَبْتُہٗ کُنْتُ سَمْعَہُ الَّذِیْ یَسْمَعُ بِہٖ وَبَصَرَہُ الَّذِیْ یُبْصِرُ بِہٖ وَیَدَہُ الَّذِیْ یَبْطِشُ بِہٖ وَلِسَانَہُ الَّذِیْ یَنْطِقُ بِہٖ وَرِجْلَہُ الَّذِیْ یَمْشِیْ بِہٖ ۔ فَبِیْ یَسْمَعُ وَبِیْ یُبْصِرُ وَبِیْ یَبْطِشُ وَبِیْ یَنْطِقُ " میرا بندہ ہمیشہ نوافل کے ذریعہ میرا قرب حاصل کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اُس سے محبت کرتا ہوں اور پھر اس کا کان جس سے وہ سنتا ہے اور آنکھ جس سے وہ دیکھتا ہے، ہاتھ جس سے وہ چھوتا ہے اور زبان جس سے وہ بولتا ہے اور پاؤں جس سے وہ چلتا ہے، سب کچھ میں ہی بن جاتا ہوں۔ پس وہ مجھ سے ہی سنتا ہے، مجھ سے ہی دیکھتا ہے اور مجھ سے ہی چھوتا ہے اور مجھ سے ہی چلتا اور بولتا ہے۔

یا ایسے کیف آور اشعار :

کبھی اے حقیقتِ منتظر نظر آ لباسِ مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں

تو بچا بچا کے نہ رکھ اسے تیرا آئینہ ہے وہ آئینہ
کہ شکستہ ہو تو عزیز تر ہے نگاہِ آئینہ ساز میں

جو میں سر بسجدہ ہوا کبھی تو زمیں سے آنے لگی صدا

تیرا دل تو ہے صنم آشنا تجھے کیا ملے گا نماز میں

صوفی کا قول ہے کہ "مَا رَأَیْتُ شَیْئاً اِلَّا رَأَیْتُ اللہ قَبْلَهٗ" میں کسی چیز کو دیکھتا ہوں تو پہلے خدا کو دیکھتا ہوں (اور بعد میں اُس چیز کو)۔ اقبال ایسی ہی نظر چاہتے ہیں کہ جب یہ بات میسر آجاتی ہے تو سجدوں میں لطف آتا ہے اور اُس وقت آدمی پکار اُٹھتا ہے کہ ع معراج کی سی حاصل سجدوں میں ہے کیفیت! ایک حدیث بھی ہے کہ فرمایا تو نماز ایسی پڑھ کہ دورانِ نماز میں گویا خدا کو دیکھ رہا ہے۔ پہلے شعر میں اسی بات کا بیان ہے۔

دوسرے شعر میں ہدایت کی ہے کہ دل کو آرام و آسائش میں نہ رکھو بلکہ صدمات عشق سے پارہ پارہ کر دو کہ اس آئینے کی قدر خدا کے نزدیک اُسی وقت ہوتی ہے جب یہ اس کی محبت کے صدمات سے شکستہ ہو جاتا ہے۔ یہ بھی ایک حدیث ہی کا ترجمہ ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ خدا دکھے ہوئے دل میں رہتا ہے۔

تیسرا شعر عراقی کے اس شعر کا کامیاب ترجمہ ہے:

بہ زمیں چو سجدہ کردم ز زمیں ندا بر آمد ... کہ مرا خراب کردی تو بہ سجدۂ ریائی

نماز حضورِ قلب ہی کے ساتھ ہونی چاہیے۔ یہ نہیں کہ ادھر نیت باندھی اور اُدھر خیالات نے زمین و آسمان کی سیر شروع کر دی۔ یا یہ کہ نمود و نمائش کے لئے نماز پڑھی جائے جو اور بھی وبال و عذاب کا باعث ہے۔ اولیاء اللہ کی نمازیں ایسی ہی ہوتی ہیں کہ جو حضورِ قلب اور خلوص کا مظہر ہونے کی وجہ سے معراج المومنین کا صحیح مصداق ہو سکتی ہیں۔

اقبال کے تصوف کی وہ کیفیت جو اوپر بیان ہوئی ۱۹۰۵ء تک رہی۔ ۱۹۰۵ء کے بعد وہ تکمیلِ تعلیم کی غرض سے یورپ چلے گئے۔ وہاں مغربی اقوام کی عملی

سرگرمیوں کو اپنی آنکھوں سے دیکھا اور ان کی کوشش و محنت کے بہترین نتائج کا بھی مشاہدہ کیا تو مسلمانوں کی تن آسانی، بے عملی اور اس پر ان کی اس قدر غفلت و بے حسی کے احساس سے ان کو بڑی روحانی تکلیف ہوئی۔ اس بات نے اُن کو قرآن میں تدبر اور تاریخ اسلام کا غائر مطالعہ کرنے پر مجبور کیا۔ بالآخر وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اس کم کوشی و بے عملی کی ذمہ دار اسلام کی تعلیم ہرگز نہیں بلکہ دوسری غیر اسلامی باتوں کے ساتھ ساتھ وہ تصوف بھی اس کا ذمہ دار ہے جو ہندی و عجمی تصورات کی آمیزش سے تیار ہوا ہے۔ "اُن تصورات سے جو مسلمانوں سے مغلوب ہونے والی قوموں نے مسلمانوں کو کمزور کرنے کے لئے بطور سازش کے ایجاد کئے تھے۔ اس تحقیق کے بعد تصوف کے متعلق اُن کا زاویۂ نگاہ بالکل بدل گیا۔ صحیح تاریخ کا تعین تو نہیں کیا جاسکتا مگر یہ یقینی ہے کہ "اسرار خودی" کی اشاعت کے وقت سے لے کر اُن کی آخری تصنیف "ارمغانِ حجاز" تک جو کچھ انھوں نے تصوف کے بارے میں لکھا ہے اُس میں یا "تصوفِ اسلام" کی تعریف ہے یا "عجمی تصوف" کی مذمت۔ عجمی تصورات کے کسی نظریہ کی بھول کر بھی تعریف نہیں کی ہے بلکہ اسرار خودی کے مطالعہ سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کتاب کی تصنیف کا محرک ہی وہ ردِ عمل ہے جو عجمی تصوف کی مضرت رسانیوں کے خیال سے ان کے اندر پیدا ہوا تھا۔ جیسا کہ خود فرماتے ہیں:۔

"لیکن ہندی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے "فنا" کی تفسیر فلسفۂ ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے۔ میرے عقیدے کی رو سے فنا کی یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی، اور ایک معنی میں میری تحریریں اس تفسیر کے خلاف ایک

قسم کی بغاوت ہے"۔ [1]

اسرارِ خودی

کتاب کا نام ہی بتلا رہا ہے کہ شاعر موجودہ "غیر اسلامی تصوف" کے خلاف مبارزت کا ارادہ رکھتا ہے کہ جہاں عجمی تصوف کے نزدیک اپنی ہستی کو مٹانا یا اس کو ایک دھوکا اور فریب سمجھنا انسان کی روحانی ترقی کی معراج ہے وہاں وہ خودی کے اثبات، اس کی معرفت، تربیت اور استحکام کے اسباب سے بحث کرتا ہے اور ایسے مدلل اور دلنشیں انداز میں کرتا ہے کہ نظریۂ فنا مضحکہ خیز بن کر رہ جاتا ہے اور جس کو دیکھئے یہ الاپتا نظر آتا ہے کہ:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

غرضکہ اقبال نے اثباتِ خودی کا وہ صور پھونکا کہ مُردہ دلوں کو زندہ اور سوئی ہوئی قوتوں کو بیدار کر دیا۔ کتاب کے آغاز ہی میں فرماتے ہیں کہ

چوں حیاتِ عالم از زورِ خودی است — پس بقدرِ استواری زندگی است

جبکہ حیاتِ عالم زورِ خودی پر موقوف ہے تو جس قدر خودی استوار ہوگی اسی قدر زندگی بھی مستحکم و پائدار ہوگی۔ اس بات کو بہت سی لطیف شاعرانہ دلیلوں سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں مثلاً:

قطرہ چوں حرفِ خودی از بر کند — ہستیِ بے مایہ را گوہر کند
کوہ چوں از خود رود، صحرا شود — شکوہ سنجِ جوششِ دریا شود

---

[1] مکاتیبِ اقبال حصہ اول ص۴۳

یہاں تک کہ :

چوں خودی آرد بہم نیروئے خویش　　　می کشاید قلزمے از جوئے خویش

ویدانت اور بدھ مت کی تعلیم یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو فنا کر کے خدا میں مل جاتا اور خدا ہو جاتا ہے۔ مگر ان کے نزدیک اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی تمناؤں اور مقاصد کی نفی کرتے ہوئے بالکل بے مقصد و بے مدعا ہو جائے یہی بات عجمی تصوف کہتا ہے۔ ان مذکورہ بالا فلسفوں میں یہ بات ایک اور راستے سے بھی داخل ہوئی ہے وہ یہ کہ ان کے نزدیک یہ جہان اور انسانی زندگی ایک نمودِ بے بود یا فریبِ ادراک ہے یا آرزو کی پیداوار۔ وجود ایک جزائی ہونے کی وجہ سے شر اور دکھ تکلیف سے لبریز ہے اس لئے اس سے نجات کا ان کے نزدیک ایک ہی طریقہ ہے وہ یہ کہ انسان بے آرزو ہو جائے :

گر تجھ کو ہے یقینِ اجابت دعا نہ مانگ　　　یعنی بغیر یک دلِ بے مدعا نہ مانگ

اور بے مدعا ہونا ہی ان کی آخری منزل ہے :

لاکھ دینے کا ایک دینا ہے　　　دلِ بے مدعا دیا تو نے

اقبال کہتے ہیں کہ زندگی بعد جہان آرزو کی پیداوار ہے تو اس سے نفیِ حیات کا مطلب کس طرح لے لیا گیا زندگی کو تمام مصائب و آلام کے باوجود نعمت ہی سمجھنا چاہئے۔ اور ترکِ آرزو کی بجائے تولید آرزو کے ذریعہ زندگی کو وسعتوں سے ہم کنار اور ترقیوں سے مالا مال کرنا چاہئے۔ وہ کہتے ہیں کہ مومن کو تخلقوا باخلاق اللہ پر عمل پیرا ہونا چاہئے اور جس طرح خدا کا کام تخلیق و آفرینش ہی اس کو بھی تخلیق و آفرینش کی صفت میں کمال پیدا کرنا چاہئے تاکہ اس کا نائب اور خلیفۃ اللہ ہونا ثابت ہو جائے۔ اس کے لئے آرزو اور تمنا کا وجود ضروری ہے بلکہ آرزوئیں نو بہ نو اور تمنائیں تازہ بتازہ ہونی چاہئیں کہ :

زندگانی را بقا از مدعاست   کاروانش را درا از مدعاست
آرزو را در دلِ خود زندہ دار   تا نگردد مشتِ خاکِ تو مزار
از تمنا رقصِ دل در سینہ ہا   سینہ ہا از تابِ او آئینہ ہا
زندہ را نفیِ تمنا مردہ کرد   شعلہ را نقصانِ سوز افسردہ کرد

مقاصد و مدعا کا وجود تو انسان کے لئے ایسا ہی ضروری ہے جیسا شعلے کے لئے حرارت۔ اگر حرارت نہیں تو آگ کا شعلہ بھی موجود نہیں۔ اسی طرح انسان کی زندگی بھی توفرِ تمنا اور تولیدِ مقاصد کے بغیر کہاں! مقاصد بوقلموں ہوں اور ان کے حصول کے لئے سعیِ پیہم، تو خودی کا اثبات بھی ہوتا ہے اور استحکام بھی۔ اسلام نے آرزوؤں کو فنا کرنے کی تعلیم نہیں دی ہے بلکہ ان کے حدود کا تعیّن کرکے ان کے استعمال کا صحیح طریقہ بتلا دیا ہے۔ آرزو کا مقصد محض حظِ نفس ہے تو وہ حرام ہے۔ لیکن اس کے برعکس اگر آرزو پاکیزہ اور مقاصد بلند ہیں تو وہ خودی کے استحکام، روحانی قوت اور خوشنودیِ خداوندی کا ذریعہ ہیں:

دل ز سوزِ آرزو گیرد حیات   غیرِ حق میرد چو او گیرد حیات
چون ز تخلیقِ تمنا باز ماند   شہپرش بشکست و از پرواز ماند
آرزو ہنگامہ آرائے خودی   موجِ بیتابے ز دریائے خودی
آرزو صیدِ مقاصد را کمند   دفترِ افعال را شیرازہ بند

اقبال نے جہاں آرزو کی تعریف کرتے ہوئے اس کو صیدِ مقاصد کے لئے کمند اور دفترِ افعال کا شیرازہ بند قرار دیا ہے وہاں یہ بھی بتلا دیا ہے کہ آرزو کیسی ہونی چاہیے اور مقصد کیسا ہونا چاہیے۔ فرماتے ہیں:

مقصدے مثلِ سحر تابندۂ   ماسوا را آتشِ سوزندۂ
مقصدے از آسمان بالاترے   دلربائے، دلستانے، دلبرے

باطلِ دیرینہ را غارت گرے　　فتنہ در جیبے، سراپا محشرے

ما ز تخلیقِ تمنا زندہ ایم
از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

اس کے بعد ایک عنوان ہے "خودی از عشق و محبت استحکام می پذیرد"

عجمی تصوف میں، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، عشق کا ایک ہی مفہوم ہے یعنی خدا کی یاد میں ایسی محویت کہ دنیا و مافیہا کو طاقِ نسیاں پر رکھ کر فنائے ذات کا درجہ حاصل کیا جائے۔ یہ عشق تجریدی و تنزیہی ہو کر عاشق کو کسی اور سے محبت تو کجا کسی کے تصور کی بھی اجازت نہیں دیتا کہ اس کے نزدیک دوئی حرام ہے اسی لئے موجودہ زمانے کے صوفیوں نے لا الٰہ الا اللہ کی تفسیر لا موجود الا اللہ سے کی ہے اور غیر اللہ سے محبت کرنے کو شرک سے تعبیر کیا ہے۔ عشق رسولؐ یا عشق شیخ کی تعریف بھی ان کے ہاں یہ ہے کہ آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا شیخ کے خیال میں ایسا کھو جائے کہ اور کوئی بات یاد ہی نہ رہے۔ غرضکہ عجمی تصوف میں عشق فعّال اور خلاق نہیں ہے۔ محویت میں خلاقی کیسی! پھر یہ محویت و استغراق خلوت چاہتا ہے، جس سے رہبانیت پیدا ہوتی ہے حالانکہ انسان باطن ہی نہیں ظاہر بھی رکھتا ہے، اس کا تعلق جیسا اس کے نفس سے ہے ویسا ہی آفاق سے بھی ہے۔ اسی لئے قرآن نے انفس و آفاق دونوں کی طرف متوجہ ہونے کی تعلیم دی ہے کہ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں دونوں کو ایک دوسرے سے الگ سمجھنا نظامِ عالم کو درہم و برہم کرنے کا مرادف ہے

عجمی تصوف میں "تنازع للبقا" کو بھی عشق کے منافی قرار دیا ہے حالانکہ مصافِ ہستی خود عشق کی وجہ سے ظہور میں آئی ہے۔ عشق ہی سے زندگی عبارت ہے اور عشق ہی کی وجہ سے سوئی ہوئی قوتیں بیدار اور مُردہ جذبات میں

زندگی پیدا ہوتی ہے۔ عشق کسی انفعالی تاثر کا نام نہیں ہے بلکہ وہ کمال درجہ کی فعلیت کا باعث ہوتا ہے۔ کائنات کی تسخیر بھی عشق ہی کی بدولت ہوتی ہے۔ پھر عشق اپنے تاثر اور فعلیت کے ساتھ بلا کی بصیرت بھی رکھتا ہے جس کی وجہ سے انسان رموزِ کائنات و اسرارِ خودی سے آگاہ اور عقل کی حکومت سے آزاد ہوتا ہے اور اعمال کی زشتی و بدنمائی کو حسن و جمال سے بدلتا ہے۔ لیکن عجمی تصوف عشق کی ان تمام صفات سے بے خبر ہے۔ صرف مولانا روم نے عشق کی تعریف میں وسعت پیدا کی اور اقبال نے اس پر اس قدر اضافہ کیا ہے کہ اس سے زیادہ کی توقع نہیں کی جا سکتی۔

اقبال نے جس کیفیت کا نام عشق رکھا ہے اس کے مظاہر کی گوناگونی کی کوئی حد نہیں ہے۔ یعنی محبت کی اقسام بے شمار ہیں اور وہ ہر رابطہ میں ایک اور ہی رنگ میں ظاہر ہوتی ہے۔ اقبال چاہتے ہیں کہ درویشی کا رنگ بدلنا چاہیے یعنی عشق محض خلوت گزیں نہ رہے بلکہ اس کو خارجی اور باطنی فطرت کا رمز آشنا اور فکر و نظر میں انقلاب برپا کرنے والا ہونا چاہیے:

ترک خود کن سوئے حق ہجرت گزیں　　اندکے اندر حرائے دل نشیں
لات و عزائے ہوس را سر شکن　　محکم از حق شو سوئے خود گام زن
جلوہ گر شو بر سر فاران عشق　　لشکرے پیدا کن از سلطان عشق

تا خدائے کعبہ بنوازد ترا
شرحِ انی جاعل سازد ترا

اقبال خلوت کو برا نہیں کہتے بلکہ ان کے نزدیک تو خلوت میں روح اور عشق دونوں کی پرورش ہوتی ہے مگر چاہیے یہ کہ اس باطنی تربیت کا نتیجہ جلوت میں ظاہر ہوتا کہ اس سے شخصی اور قومی زندگی میں انقلاب آئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے ایک زمانہ خلوتِ حرا میں گزارا اور نبوت کے بعد بھی انتہائی کثرتِ مشاغل کے ہوتے ہوئے رات کی خاموشی اور تنہائی میں خلوت کو ترک نہیں کیا۔ لیکن یہ خلوت ایک زبردست قوم، ایک آئینِ زندگی اور حکومت کے وجود میں آنے کا باعث ہوئی:

در شبستانِ حرا خلوت گزید　　　قوم و آئین و حکومت آفرید

لہذا خلوت نشینی کا مقصد تو رفاقت سے مستیز ہو کر قوموں کی زندگی اور افراد کی سیرتوں میں انقلاب پیدا کرنا اور زندگی کے فرسودہ طریقوں کو ختم کر کے اس کی اقدار کو تقدیرِ نو سے آراستہ کرنا ہے۔ خالی محویت اور خلوت نشینی، روحانی لذت میں گرفتار کر کے قوم کی عملی زندگی کو فنا کرنے کے سوا اور کسی کام کی نہیں۔ خودی کے اندر لامتناہی امکانات مضمر ہیں، خودی کو استوار کرنے کے لئے ان ممکنات کو بطون سے ظہور میں لانا ضروری ہے اور یہ بات اُسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ ممکناتِ خودی کی معرفت کے ساتھ ساتھ ان کو محبوب بھی بنایا جائے کہ محبوبیت ہی ان کو ظہور میں لانے کا باعث ہو سکتی ہے۔ یعنی ممکناتِ خودی کے ساتھ عشق کرنا افراد کی خودی اور قوموں کی زندگی میں انقلاب لاتا اور ان میں قوت و جلال پیدا کرتا ہے:

ہست معشوقے نہاں اندر دلت　　　چشم اگر داری بیا بنمایمت
عاشقانِ او ز خوباں خوب تر　　　خوشتر و زیباتر و محبوب تر
دل ز عشقِ او توانا می شود　　　خاک ہم دوشِ ثریا می شود
خاکِ نجد از فیضِ او چالاک شد　　　آمد اندر وجد و بر افلاک شد

وہ فرماتے ہیں کہ خودی ایک اور طریقے سے بھی استوار ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ جن ہستیوں نے اپنی خودی کے ممکنات کو بروئے کار لا کر اپنے آپ کو

فرشِ خاک سے عرش پر پہونچا دیا ہے۔ ان سے عشق یعنی ان کی صحبت میں رہ کر ان کا رنگ اختیار کیا جائے تاکہ ان کی طرح اپنے ممکناتِ فطرت سے واقفیت اور عشق پیدا ہو اور اس طرح ماحول کو بدل کر قوم میں ایک زندگی بخش انقلاب لانے میں مدد و معاون ہو سکے جس طرح مولانا روم نے شمسِ تبریز کی صحبت سے اپنی خاک کو اکسیر بنایا تھا:

مولوی ہرگز نہ شد مولائے روم　　تا غلامِ شمس تبریزی نشد

اقبال کہتے ہیں کہ:

عاشقی آموز و محبوبے طلب　　چشمِ نوحے، قلبِ ایوبے طلب
کیمیا پیدا کن از مشتِ گلے　　بوسہ زن بر آستانِ کاملے
شمعِ خود را ہمچو رومی بر فروز　　روم را در آتشِ تبریز سوز

عشقِ خدا کے لئے ذکر و فکر دونوں ساتھ ساتھ ہونے چاہئیں۔ نفس میں بھی غوطہ لگانا اور آفاق کا بھی مشاہدہ کرنا چاہیے اور خدا کی مخلوق سے بھی محبت کرنی چاہیے۔ عشقِ رسولؐ سے مراد تقلید و اتباع ہے۔ بلکہ تقلید و اتباعِ رسولؐ بیک وقت رسول اللہ کا بھی عشق ہے اور خدا کا بھی۔ مگر تقلید ایسی ہونی چاہیئے جیسی حضرت بایزید بسطامیؒ نے کی۔ ایسی تقلید میں عشق اپنے کمال پر پہونچ کر اپنے ماحول میں انقلاب کا باعث ہوتا ہے:

کیفیت ہا خیزد از صہبائے عشق　　ہست ہم تقلید از اسمائے عشق
کاملِ بسطام در تقلید فرد　　اجتناب از خوردنِ خربوزہ کرد
عاشقی؟ محکم شو از تقلیدِ یار　　تا کمندِ تو شود یزداں شکار

* حضرت بایزید بسطامیؒ نے خربوزہ کھانے سے محض اس بنا پر اجتناب کیا تھا کہ انھیں معلوم نہ تھا کہ نبی کریمؐ نے یہ پھل کس طرح کھایا ہے۔ اسی کا نام تقلید کا

ہدم عشق ہے" (اقبال)

غرضیکہ اقبال نے یہ باب قائم کرکے عشق کی جو تعریف کی ہے اور [illegible] نتائج و آثار بتلائے ہیں وہ [illegible] حقیقی عشق کا بیان ہے جس سے خودی مستحکم ہوتی ہے نہ کہ عجمی تصوف والے عشق کا۔ اقبال کے نزدیک عشق و محبت سے مراد مقصد کی لگن ہے مقصد کے حصول کے لئے سراپا کوشش بن جانا [illegible] وقت اسی کی دھن میں غلطاں و پیچاں رہنا۔ اور اسی کا نام ان کے نزدیک زندگی ہے یعنی زندگی اور عشق لازم و ملزوم ہیں:

زندگانی کی حقیقت کوہکن کے دل سے پوچھ — جوئے شیر و تیشہ و سنگ گراں ہے زندگی

اور عشق کی آخری منزل طلب خدا ہے جو اطاعت اور بندگی سے شروع ہوتی ہے اور تخلقوا باخلاق اللہ پر عمل پیرا ہو کر صفات الٰہیہ کو اپنے اندر جذب کرنے سے درجۂ کمال پر پہونچتی ہے:

در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے — یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ

مگر ایسا عشق کسی کامل کے فیضانِ صحبت اور اتباعِ سنت کے ذریعہ ارتقائی منزلیں طے کرتا ہے۔ نفسی اعتبار سے جہاں تقلیدِ سنت اپنے کمال کو پہونچتی ہے عشق کا منتہائے کمال بھی وہی ہے اور آفاقی نقطۂ نظر سے جو لامتناہی امکانات خودی میں پوشیدہ ہیں۔ خودی کو استوار اور مسخرِ موجودات بنانے کے لئے ان کو قوت سے فعل میں لانا ضروری ہے۔ جو لوگ اپنے ممکنات فطرت کی طرف متوجہ ہوتے اور ان کو محبوب رکھتے ہیں، وہ ان ممکنات کو اپنی کوشش کے ذریعہ بےنقاب کرکے ان کے حسن و جمال سے دنیا کو محو [illegible] دیتے [illegible] مقام [illegible] دنیا کی توجہات کا مرکز بن جاتے ہیں [illegible] معشوق (ممکنات فطرتِ انسانی) کا جمال اور ایسی

ادا نہیں رکھتا ہے کہ اگر پہلو میں دِل رکھتے ہو تو اس کے جمالِ جہاں آرائے دیکھنے کی کوشش کرو مگر اس کو اسی صورت میں دیکھا جا سکتا ہے کہ جب اس کو قوت سے فعل میں لا کر جلوہ گر ہونے کا موقع دو۔ یہ ایسا معشوق ہے کہ اس کے چاہنے والے دنیا کے حسینوں سے زیادہ حسین اور خوبانِ جہان سے زیادہ خوبصورتی دلبری کے مالک ہوتے ہیں۔

اقبال نے اپنی ایک ابتدائی غزل میں بھی اس خیال کو ظاہر کیا تھا:

فدا کرتا رہا دِل کو حسینوں کی اداؤں پر
مگر دیکھی نہ اس آئینے میں اپنی ادا تو نے

چونکہ "نفی خودی" اور "رہبانی توکل" کا لازمی نتیجہ کمزوری، ناداری اور فقر و فاقہ ہے اس لئے عجمی تصوف کے حامیوں نے ان تمام رذائل کو اپنے پروپیگنڈے سے سرفضائل ثابت کرنے کی کوشش کی اور اس قدر گوناگوں پیرایوں میں کی کہ لوگوں کو یقین آگیا کہ واقعی قوت، زور، توانائی اور دولت و ثروت کے مقابلے میں کمزوری، ناداری، فقر و فاقہ، عجز و انکسار اور نیاز مندی و احتیاج اچھی چیزیں ہیں۔ اگر اس تصوف کے حامی ایسا نہ کرتے تو تھوڑی بہت عقل رکھنے والے بھی اُن کے دامِ فریب میں گرفتار نہ ہوتے۔ اس لئے جہاں زہر دیا جا رہا تھا وہاں ہلاک ہوجانے کی تعریف بھی کی جا رہی تھی تاکہ لوگ اس زہر کو تریاق سمجھ کر کھاتے رہیں۔ اقبال نے اس کتاب میں ایک باب کے تحت ان مذکورہ بالا ذمائم کی اسی شدت سے مذمت کی ہے جس شدت سے ان کی مدح و ستائش کی گئی تھی۔

"رہبانی توکل" یعنی ہاتھ پیر توڑ کر خلوت میں بیٹھ جانے اور محض ذکر کو معتقد سمجھ لینے کی صورت میں دو باتوں سے مفر نہیں ہوسکتا یا اپنی احتیاج کو خود دارانہ طور پر گوارا کیا جائے یا دوسروں کے آگے دستِ سوال دراز کیا جائے۔ پہلی

صورت میں جسمانی ہلاکت ہے اور دوسری صورت میں خودی کی موت۔ اس لئے
اقبال اوّل ناداری و احتیاج کی مذمت کرتے ہیں :

اے فراہم کردہ از شیراں خراج — گشتۂ روبہ مزاج از احتیاج
خستگی ہائے توازنا داری است — اصلِ دردِ تو ہمیں بیماری است
می رباید رفعت از فکرِ بلند — می کشد شمعِ خیالِ ارجمند

مسلمانوں کو ان کی گزشتہ تاریخ یاد دلاتے ہیں کہ جب وہ دولت و منصب کے
فلک الافلاک پر تھے اور ان کی قوت سے باطل کے ایوانوں میں زلزلہ آگیا تھا۔
کیسے افسوس کی بات ہے کہ ہمارے اسلاف تو فقر و فاقہ، ناداری اور مسکنت کی
انتہائی پستیوں سے اٹھ کر دولت و اقبال کی انتہائی بلندیوں پر پہونچے اور ہم
ہر چیز کی نفی کرتے ہوئے موجودہ اسفل السافلین میں گرگئے اور اس حالت کو
شان تصوّف سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنی شیر سے روباہ بن جانا بھی ایک کمال ہوگیا
ایسا کمال کہ جس کو فکر کی بلندی، خیال کی ارجمندی اور خدا جانے کن کن حسین
اخلاقی اقدار کو قربان کرکے حاصل کیا ہے۔ ہاتھ پر ہاتھ دھرکے بیٹھ جانا اور کچھ
نہ کرنا، توکل نہیں رہبانیت ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے
الکاسبُ حبیبُ اللہ ۔ اقبال کہتے ہیں :

آنکہ خاشاکِ بتاں از کعبہ رُفت — مردِ کاسب را حبیب اللہ گفت

مگر اس فرمان کے علی الرغم کسب و کوشش اور ترقی و تعلّی کو مذموم اور
فقر و فاقہ، ناداری و محتاجی اور ایک ہی حال پر ہمیشہ رہنے کو قابل تعریف
ٹھہرالیا گیا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نعمَ مالُ صالحٌ فرماکر نفسِ مال
کی نفرت کو غیر اسلامی فعل قرار دیدیا ہے البتہ حضورؐ نے مالِ صالح کی تخصیص
فرمادی ہے یعنی مسلمان کو اُس مال سے اجتناب کی تعلیم دی ہے جو ناجائز ذرائع

سے حاصل ہو۔ جو مال اپنے گاڑھے پسینے کی کمائی اور جائز طریقوں سے حاصل ہوا ہو اور اُن کاموں میں خرچ ہوتا ہے جو فرد اور قوم کی بقا و ترقی کے ضامن ہیں تو ایسا مال اُس پانی کے مانند ہے جو زیرِ کشتی ہو کر اُس کی پشتی کا باعث ہوتا ہے۔ ناجائز مال واقعی حرام ہے نیز مال کو اپنا محبوب و مطلوب بنا لینا بھی مذموم ہے کیونکہ محبوب و مطلوب بن جانے کے بعد مال کی حیثیت اس پانی کی سی ہے جو کشتی میں داخل ہو کر اس کو غرق کر دیتا ہے:

مال را گر بہرِ دیں باشی حمول — نِعْمَ مالٌ صالحٌ گفتہ رسول

آب در کشتی ہلاکِ کشتی است — زیرِ کشتی بہرِ کشتی پشتی است

(مولانا روم)

حضورؐ نے ایسے فقر سے خدا کی پناہ مانگی ہے جو انسان کو زندگی کی بنیادی چیزوں کا بھی محتاج کر دے۔ وہ فقر جس کی حضورؐ نے تعریف کی ہے فقرِ اختیاری ہے، ایسا فقر انسان کے تزکیۂ نفس اور اصلاحِ باطن کے لئے ضروری ہے مگر فقرِ اضطراری سے بچنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اقبال کہتے ہیں:

از خُمِ ہستی مے گلفام گیر — نقدِ خود از کیسۂ ایام گیر

اگر ایسا نہ کیا تو دوسروں سے سوال کرنا پڑے گا۔ اور سوال سے انسان کی خودی کمزور ہوتی ہے:

از سوال آشفتہ اجزائے خودی — بے تجلی نخلِ سینائے خودی

مشتِ خاکِ خویش را از ہم مپاش — مثلِ مہ رزقِ خود از پہلو تراش

قلزم زنبیلِ سبیلِ آتش است — گر ز دستِ خود رسد شبنم خوش است

چوں حباب از غیرتِ مردانہ باش

ہم بہ بحر اندر نگوں پیمانہ باش

خود فرود آ از شتر مثل عمرؓ   الحذر از منت غیر الحذر

جب بحالت سواری اُشتر جنابِ فاروقؓ کا تازیانہ گر گیا تو اسے زمین پر سے اُٹھانے کے لئے آپ خود اونٹ سے اُترے اور اس معمولی کام کے لئے بھی کسی کا احسان گوارا نہ فرمایا" (اقبال)

اقبال نے اس بات کی تحقیق کی ہے کہ یہ فنا اور بے خودی کے تصورات مسلمانوں میں کس طرح پیدا ہوئے اس لئے کہ دینِ اسلام نفس کے انفرادی وجود اور بقا پر زور دیتا ہے اور نفوس کی اصلاح و درستی اور استحکام پر فرد اور قوم دونوں کی زندگی اور تقدیر کا انحصار بتلاتا ہے جیسا کہ اِنَّ اللّٰہَ لَا یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِہِمْ سے واضح ہے وہ اپنی تحقیق میں اس نتیجے پر پہونچے ہیں کہ یہ تصورات مغلوب قوموں کی ایجاد ہیں جو اُنھوں نے اقوام غالب کے کمزور کرنے اور ان کو مصافِ زندگی سے فرار پر مجبور ہونے کے لئے بطور آلاتِ حرب کے استعمال کئے ہیں (اَلْحَرْبُ خُدْعَۃٌ) اور یہ قومیں اپنی اس کوشش میں کامیاب ہوئی ہیں - یعنی جن اقوام کو شمشیر و سناں کے ذریعے شکست نہ دے سکیں اُن کو ان نظریات کے ذریعے وہ شکست دی کہ پھر سنبھلنے کے قابل ہی نہ رکھا - مسلمان بھی اسی طرح اپنی مغلوب قوموں کے رہبانی تصوّرات سے متاثر ہو کر ایسے میدان سے بھاگے کہ خانقاہوں اور گھروں کی چار دیواریوں کے سوا اُن کو اور کہیں پناہ نہ ملی - اور آج تک راہِ فرار ہی پر ہیں مگر اس طلسم کو دیکھئے کہ آج بھی اُن نظریات سے نفرت و بیزاری کی بجائے اُن کو عینِ اسلام سمجھے ہوئے ہیں - یہ نظریات ادب اور شاعری کے لباس میں نمودار ہو کر اس درجہ دلکش ہو گئے ہیں کہ بڑے بڑے علما و حکما اور صاحبانِ جاہ و اقتدار ان کے اثر سے اپنے آپ کو محفوظ نہ رکھ سکے - اور یہ اثر ادب اور دوسرے ذرائع سے برابر اپنا کام کر رہا ہے اور جو کوئی ان اثرات کے خلاف آواز اُٹھاتا ہے

اس کو دشمنِ اسلام کا لقب دیا جاتا ہے۔

اقبال ان نظریات کا اوّلین بانی افلاطون کو قرار دیتے ہیں پھر یہی نظریات عیسائیوں، ایرانیوں اور ہندو ویدانتیوں اور بدھ مت کے ماننے والوں کی صحبت کے اثر سے مسلمانوں میں داخل ہو گئے۔ ان نظریات کو حد درجہ مہلک و تباہ کن سمجھ لینے کے بعد اپنی تمام فکری و ذہنی صلاحیتوں کو ان کی تردید میں صرف کر دینا اپنا فرض سمجھتے ہیں اور اس طرح اپنی مسیحا نفسی سے قوم کو پھر زندہ کرنے کے لئے قلمی جہاد شروع کر دیتے ہیں۔ اور اس کو زندگی کی قوتوں سے بہرہ ور ہو کر اس راہِ مستقیم پر گامزن ہوتے دیکھنا چاہتے ہیں جو اسلام کی بتلائی ہوئی راہ ہے۔

اقبال کی اس تمنا کا اظہار سب سے پہلے ان کے ملی ترانے میں ہوا تھا:

اقبال کا ترانہ بانگِ درا ہے گویا ہوتا ہے جادہ پیما پھر کارواں ہمارا

اس کے بعد سے وہ برابر حدی خوانی کرتے رہے۔ ان کو کئی دفعہ یہ بھی محسوس ہوا کہ قافلہ روانہ ہو چکا ہے، بانگ رحیل سنائی دے رہی ہے مگر غور کرنے پر معلوم ہوا کہ دھوکا ہوا وہ تو خود ان کی آواز تھی، نہ کوئی جرس تھا نہ آوازِ جرس کی

تھی وہ اک درماندہ رہرو کی صدائے دردناک

جس کو آوازِ رحیلِ کارواں سمجھا تھا میں

اسرارِ خودی میں اقبال نے افلاطون کا ذکر کرتے ہوئے اس کے مسلکِ زندگی کو گوسفندی سے تعبیر کیا ہے نیز یہ کہ مسلمان قوموں پر اس کے نظریات کا اس درجہ مہلک اثر ہوا ہے کہ وہ شیروں سے بھیڑ بن کر رہ گئے ہیں:

گوسفندے در لباسِ آدم است حکمِ او بر جانِ صوفی محکم است

اس لئے ہدایت کی ہے کہ مسلمانوں کو اس راہبِ یونانی کے نظریات سے اجتناب کرنا چاہیے۔

اقبال کے نزدیک عجمی تصوف چونکہ "نفی خودی" "وحدت الوجود" جیسے حیات کش نظریات کی تعلیم دیتا ہے جس کا لازمی نتیجہ بے عملی اور فرائض و واجباتِ شریعت سے بیزاری کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اس لیے اقبال نے اس کتاب میں اثباتِ خودی کے ساتھ ساتھ آئینِ الٰہی اور احکامِ شریعت اور فرائض کی طرف متوجہ ہونے کی تاکید کی ہے۔ اِس سلسلے میں خودی کی تربیت کے تین مرحلے قرار دیئے ہیں جن کے بغیر خودی تربیت، استحکام اور ترقی صالح سے محروم رہتی ہے۔ مرحلۂ اوّل کا نام اطاعت رکھا ہے، وہ یہ کہ قانونِ الٰہی کی اطاعت کی جائے:

تو ہم از بارِ امانت سر متاب　　برخوری از عندہٗ حُسنُ المآب
در اطاعت کوش اے غفلت شعار　　می شود از جبر پیدا اختیار

خلیفہ عبدالحکیم مرحوم فرماتے ہیں:-

"اِس سے یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ اقبال کی خودی خود سری نہیں ہے۔ نیز حکمرانی کے لیے پہلے حکم برداری کی مشق ضروری ہے، جس نے خود اطاعت کی مشق نہ کی ہو وہ دوسروں سے اطاعت طلب کرنے کا بھی حق نہیں رکھتا۔ انسان کو خدا اختیار درزی کی مشق کرانا چاہتا ہے تاکہ وہ فطرت کے جبر سے نکل کر اپنے اختیار سے فضیلت کوش اور خدا طلب بن سکے۔ اصل مقصد اطاعت کو اختیاری بنانا ہے، دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ جبر کو اختیار میں بدلنا ہے۔ فرمان پذیری کسی غیر کی نہیں بلکہ اپنی فطرت کے نصب العین کی ہے۔ اِسی مضمون کو اقبال نے اس شعر میں ادا کیا ہے:

در اطاعت کوش اے غفلت شعار　　می شود از جبر پیدا اختیار!

جب انسان اپنے اختیار سے اپنی سیرت کو مستحکم کر چکتا ہے تو وہ ایک منظم آئین کے ماتحت عمل کرتا ہے۔ بالفاظِ دیگر اُس میں ایک اختیاری جبر پیدا ہو جاتا ہے۔ باقی تمام کائنات بھی آئین پر قائم ہے لیکن اُس میں آئین سے سرگردانی کی کوئی طاقت یا میلان نہیں۔ دوسرے مرحلے کو ضبطِ نفس سے موسوم کیا ہے، خلیفہ صاحب فرماتے ہیں:-

"ضبطِ نفس سے نفس کی قوت میں اضافہ ہوتا ہے، خواہشوں کے تھپیڑے کھاتے رہنے سے نفس اور جسم کی قوتیں منتشر ہو جاتی ہیں اور کسی ایک مرکز پر اُن کو مرکوز کرنے سے کرنوں میں جو حرارت پیدا ہو سکتی ہے، نفس اُس قوت اور حرارت سے محروم رہتا ہے۔"[1]

نفسِ تو مثلِ شتر خود پرور است ۔۔۔ خود پرست و خود سوار و خود سر است
مرد شو آور زمامِ او بکف ۔۔۔ تا شوی گوہر اگر باشی خزف
ہر کہ بر خود نیست فرمانش رواں ۔۔۔ می شود فرماں پذیر از دیگراں

ضبطِ نفس کی راہ میں دو چیزیں حائل ہو سکتی ہیں خوف اور محبت۔ پھر ان کی بے شمار اقسام۔ ان دونوں پر غلبہ حاصل نہ ہو تو ضبطِ نفس کی منزل طے نہیں ہو سکتی۔ اقبال کہتے ہیں کہ جب تک عصائے لا الٰہ تمہارے پاس موجود ہے تو وہ طلسم ہے جس کو نہیں توڑ سکتے۔ لا الٰہ کو دل پر نقش کرنے کی ضرورت ہے۔ دل میں یقین پیدا ہو گیا تو پھر کوئی خوف آپ کا راستہ نہیں روک سکتا۔

ہر کہ حق باشد چو جاں اندر تنش ۔۔۔ خم نگردد پیشِ باطل گردنش
خوف را در سینۂ او راہ نیست ۔۔۔ خاطرش مرعوبِ غیر اللہ نیست

---

[1] فکرِ اقبال ص [illegible]

اور یہی یقین دوسرے ہر قسم کے قید و بند سے آزاد کرتا ہے۔ اور بڑی سے بڑی محبت بھی اس کے آگے بے اثر ہو کر رہ جاتی ہے۔ حتیٰ کہ باپ اپنے بیٹے کی گردن پر خنجر رکھتا ہے اور محبتِ پدری اس کا ہاتھ نہیں پکڑتی:

هر که در اقلیم لا آباد شد　　فارغ از بندِ زن و اولاد شد
می کند از ما سوی قطعِ نظر　　می نهد ساطور بر حلقِ پسر

بلکہ وہ اپنی جان کی بھی پروا نہیں کرتا۔ اپنے آپ کو ایک لشکر کے برابر سمجھتا اور سر ہتھیلی پر رکھ کر میدانِ جنگ میں دشمن کے مقابلے میں آجاتا ہے۔ اور جب کلمۂ توحید کا یہ حال ہے تو نماز کی تاثیر کا کیا ٹھکانہ! کہ نماز اور کلمۂ توحید میں صدف اور گوہر کی نسبت ہے، کلمۂ توحید صدف ہے اور نماز گوہر:

لا اله باشد صدف، گوهر نماز　　قلبِ مسلم را حجِ اصغر نماز
در کفِ مسلم مثالِ خنجر است　　قاتلِ فحشا و بغی و منکر است

روزہ، بھوک اور پیاس اور دوسری نفسانی خواہشات پر ضبط رکھنے کی ایسی تربیت ہے جو تن پروری کا خاتمہ کرتی ہے ——— حج، ترکِ وطن اور ہجرت کی تعلیم دے کر خویش و اقارب، دوست احباب اور وطن کی محبت کو دل سے دور کرتا ہے اور ملت کی جمعیت اور کتابِ ملت کے اوراق کی شیرازہ بندی بھی حج ہی سے ہوتی ہے۔ اور زکوٰۃ حبِّ دولت کو فنا اور افرادِ ملت میں معاشی مساوات پیدا کرتی ہے۔ غرضکہ ان تمام احکام سے نفس کی تربیت ہو کر اس میں ضبط کی قوت پیدا ہوتی ہے اور ضبطِ نفس سے خودی مستحکم ہوتی ہے۔ اور ان احکام و فرائض کی بجا آوری سے انسان کے نفس میں قوت ہی پیدا نہیں ہوتی بلکہ وہ ان پر عمل پیرا ہو کر نیابتِ الٰہی کا اہل ہو جاتا ہے:

گر شتربانی جهانبانی کنی　　زیبِ سر تاجِ سلیمانی کنی

تاجہاں باشد جہاں آرا شوی | تاجدارِ ملکِ لایبلیٰ شوی
نائبِ حق در جہاں بودن خوش است | بر عناصر حکمران بودن خوش است

اس کے بعد نائبِ حق کے اوصاف بیان کیے ہیں، جس سے موجودہ زمانے کے زاویہ نشین، عزلت پسند صوفیوں کو سبق حاصل کرنا چاہیے کہ نائبِ حق تارکِ دنیا، خلوت پسند نہیں ہوتا بلکہ ان صفات کا مالک ہوتا ہے:

نائبِ حق ہمچو جانِ عالم است | ہستیِ او ظلِّ اسمِ اعظم است
از رموزِ جزو و کل آگہ بود | در جہاں قائم بامر اللہ بود
خیمہ چون در وسعتِ عالم زند | این بساطِ کہنہ را برہم زند
صد جہان مثلِ جہانِ جزو و کل | روید از کشتِ خیالِ او چو گل
پختہ سازد فطرتِ ہر خام را | از حرم بیرون کند اصنام را
نغمہ زا تارِ دل از مضرابِ او | بہرِ حق بیداریِ او خوابِ او
شیب را آموزد آہنگِ شباب | می دہد ہر چیز را رنگِ شباب
نوعِ انسان را بشیر و ہم نذیر | ہم سپاہی، ہم سپہ گر، ہم امیر
مدعائے علّم الاسما ستے | سرِّ سبحان الذی اسریٰ ستے
چون عنان گیرد بدست آن شہسوار | تیز تر گردد سمندِ روزگار
از قُمِ او خیزد اندر گورِ تن | مردہ جانہا چون صنوبر در چمن
ذاتِ او توجیہِ ذاتِ عالم است | از جلالِ او جلالِ عالم است

یعنی وہ حقائقِ عالم سے باخبر، اسرارِ حیات سے واقف، عالمِ کون و مکاں کی جان اور اسمِ اعظم کا مظہرِ اتم ہوتا ہے اور رموزِ جزو و کل اس کی نگاہوں پر بےنقاب ہوتے ہیں۔ احکامِ الٰہی کے اجرا کے لئے زندہ رہتا ہے، خام فطرتوں کو پختہ اور کعبے کو بتوں سے پاک کرتا ہے، نوعِ انساں کے لئے بشیر بھی، ہوتا ہے اور نذیر بھی،

سپاہی بھی اور سپہ سالار بھی۔ اُس کی ذات علم الاسماء کی حقیقت کا بیان اور سُبحان الذی اسریٰ کا رازِ آشکار ہوتی ہے۔ اُس کی قُم سے گورِ تن میں مُردہ جاں زندہ ہو کر اس طرح کھڑی ہو جاتی ہیں جس طرح باغ میں صنوبر کھڑے ہوتے ہیں اس کی ذات سے عالم کی توجیہہ ہوتی ہے۔ (یعنی عالم کے کسی مقصدِ خاص کے لئے وجود میں آنے کا ثبوت ملتا ہے) اُسی کے جلال سے عالم کی نجات وابستہ ہے وہ اپنی سطوت سے برائیوں کو دور کر کے دنیا میں نیکیوں کو عام کرتا ہے اور اس طرح دنیا و آخرت دونوں جگہ انسانوں کی فلاح و کامرانی اور نجات کا ضامن ہوتا ہے)

نیابتِ الٰہی کے متعلق یہ وہی تصور ہے جو قرآن نے آدم کی "خلافتِ الٰہیہ" کے بارے میں پیش کیا ہے۔ آدم کو خلیفہ بنا کر علمِ اسماء سے اس کی فطرت کو معمور کرنا، اور ملائکہ کو اس کے آگے سربسجود کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ انسان میں حقائقِ عالم کے سمجھنے اور موجوداتِ عالم کے مُسخر کرنے کے لئے لامتناہی ممکنات ودیعت کی گئی ہیں جن کو بروئے کار لا کر وہ اسرار و رموز سے آگاہ ہوتا اور موجودات کی تسخیر کرتا ہے۔ یعنی جس طرح چاند، سورج، شجر حجر اور ملائکہ خدا کے فرماں بردار ہیں اُسی طرح انسان بھی "تخلقوا باخلاق اللہ" پر عمل کر کے تسخیر موجودات کر سکتا ہے (اس کی مثال ایسی ہے جیسے لوہا آگ میں تپ کر آگ کا ہم شکل بھی ہو جاتا ہے اور ہم صفت بھی اور جو کام آگ کرتی ہے ایسی حالت میں وہ بھی کر سکتا ہے، مگر آگ آگ رہتی ہے اور لوہا لوہا۔ اور جہاں آگ میں جلانے کی قوت اس کی ذاتی ہوتی ہے وہاں لوہے میں اضافی یعنی آگ کی وجہ سے ہوتی ہے) صفاتِ الٰہیہ سے آراستہ ہو کر انسان کی قوتِ تسخیر کی بھی کوئی حد نہیں رہتی، جمادات، نباتات، حیوانات اور اجرامِ فلکی پر اقتدار حاصل کرتا ہے اور

ملائکہ، انبیاء، اور بالآخر خدا کے ساتھ ہم کنار ہو جاتا ہے اور ایسی صورت میں اس کے علم و قوت کا یہ حال ہوتا ہے کہ وہ عالم کے جزو و کل سے آگاہ ہوتا ہوا قائم بامر اللہ ہو جاتا ہے۔ بلکہ موجودات کی تسخیر پر ہی قناعت نہیں کرتا خالق کی صفت خلاقی سے بہرہ ور ہو کر بے شمار نئے عالم وجود میں لاتا ہے کیونکہ اس کی فطرت میں ودلیعت شدہ لامتناہی ممکنات قوت سے فعل میں آنے کے لئے بیتاب ہوتی ہیں:

فطرتش معمور و می خواہد نمود　　عالمے دیگر بیارد در وجود
صد جہاں مثلِ جہانِ جزو و کل　　روید از کشتِ خیالِ او چو گل

ایسا نائبِ حق جہان کے ساتھ موافقت کرنے کی بجائے جہان کو مجبور کر دیتا ہے کہ وہ اس کے ساتھ موافقت کرے، وہ شکوۂ فلک میں روتا دھوتا نہیں بلکہ اگر زمین و آسمان اس کے خلاف ہوتے ہیں تو اُن کا نظام بدل دیتا ہے اور ایک دوسرا نظام وجود میں لے آتا ہے جو اس کے مزاج کے موافق ہو:

گر نہ سازد با مزاجِ او جہاں　　می شود جنگ آزما با آسماں
بر کند بنیادِ موجودات را　　می دہد ترکیب نو ذرّات را
گردشِ ایّام را برہم زند　　چرخِ نیلی فام را برہم زند

اس کے بعد اقبال نے "اسمارِ علیؓ" کی شرح کی ہے۔ علیؓ کے اسمار کی شرح کیوں کی؟ اوّل اِس لئے کہ یہ کتاب موجودہ تصوّف کے ردِّ عمل کا نتیجہ ہے دوم ابھی ابھی نائبِ خدا کے اوصاف بیان کر چکے ہیں، اُس نائبِ خدا کے جو خودی کے مراحل طے کر کے نیابت کے مقام پر پہونچتا ہے۔ ان ہر دو وجوہ سے علیؓ کے اسمار کی شرح کرنا ہی مناسب تھا کہ آپ کی ذات سے تقریباً تمام سلاسلِ تصوّف وابستہ ہیں اور آپ ہی کی ذات سے ولایت کی ابتدا ہوتی ہے

اس لئے مدعیانِ تصوفِ حاضرہ مولیٰ علیؓ کے اوصاف کی روشنی میں فیصلہ کر سکتے ہیں کہ آیا ان اوصاف سے نفیِ خودی اور ترکِ دنیا کی تعلیم ملتی ہے آیا فاتحِ خیبر کو اُس خانقاہی زندگی سے دور کا بھی کوئی واسطہ ہے جو عجمی تصوف کی پیداوار ہے کیونکہ علیؓ کے اوصاف تو یہ ہیں :

از رخِ او فال پیغمبر گرفت　　ملتِ حق از شکوہش فر گرفت
ہر کہ دانائے رموزِ زندگی ست　　سرِّ اسمائے علیؓ داند کہ چیست
خاکِ تاریکے کہ نامِ او تن است　　عقل از بیدادِ او در شیون است
فکرِ گردوں رس، زمیں پیما ازو　　چشم کور و گوش ناشنوا ازو
از ہوس تیغِ دو رو دارد بدست　　رہرواں را دل بریں رہزن شکست
شیرِ حقؓ ایں خاک را تسخیر کرد　　ایں گِلِ تاریک را اکسیر کرد
مرتضیٰ کز تیغِ او حق روشن است　　بوتراب از فتحِ اقلیمِ تن است

خواہشاتِ نفس کو فنا کرنے، دل کو تمنا سے خالی کر دینے اور خلوت میں ذکر کرنے سے یہ مقام حاصل نہیں ہوتا بلکہ خواہشات کو قانونِ شریعت کی حدود میں رہ کر پورا کرنے اور پاکیزہ و بلند مقاصد کی توفیر اور ان کے حصول میں جد و جہد کرنے سے حاصل ہوتا ہے :

مردِ کشور گیر از کراری است　　گوہرش را آبرو خودداری است

انسان لڑائی میں دشمن پر بے تحاشا، بیباکانہ حملوں کے ذریعہ کشور گیر ہوتا ہے نہ کہ گوشہ نشینی اور ترکِ علائق کے ذریعے۔ علیؓ نے شجاعت کے وہ جوہر دکھلائے کہ دشمنوں کے چھکے چھوٹ گئے اور اسلام کی فتح و نصرت کے جھنڈے بلند ہو گئے علیؓ محض فاتحِ خیبر ہی نہیں ہیں بلکہ وہ کون سی جنگ تھی جس میں آپ شریک ہوئے اور فتح و نصرت نے آپ کے قدم نہ لئے۔ غرضکہ انسان کی بلندی و عظمت

خودداری پیچ نہ کہ ترک خودی میں :

ہر کہ زیں بر مرکب تن تنگ بست چوں نگیں بر خاتم دولت نشست
زیرِ پاش اینجا شکوہِ خیبر است دست او آنجا قسیم کوثر است

افلاطون کے نظریۂ اعیان اور تصوفِ جدید کے مسئلہ فنا کی رو سے تو یہ تمام موجودات ایک دھوکا اور فریبِ خیال ہے مگر علیؓ خیبر شکن کی زندگی سے یہ نظریات باطل ہو کر رہ جاتے ہیں اِس لئے اسمائے علیؓ کی شرح خودگداز کو سبق دیتی ہے کہ :

حکمراں باید شدن بر خاک خویش تا مئے روشن خوری از تاکِ خویش
خاک گشتن مذہبِ پروانگی ست خاک را اب شو کہ ایں مردانگی ست

چونکہ عجمی تصوف نے ادبیات کے ذریعے فکرِ انسانی کو بہت زیادہ مسموم کیا ہے جیسا کہ اقبال نے مثنوی اسرارِ خودی کے دیباچہ میں تحریر فرمایا ہے کہ :-

"ہندو حکما نے مسئلہ وحدت الوجود کے اسباب میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا مگر ایرانی شعرا نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انھوں نے دل کو اپنا آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر یہ نتیجہ ہوا کہ اِس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر تقریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔"

اس لئے بقول مولانا عبد المجید سالک مرحوم کے ان کا یہ خیال تھا کہ :-

"جب تک فکرِ اسلامی اور ادبیاتِ اسلامی کو اس مہلک رجحان سے نجات نہ دلائی جائے گی اور ایک تنومند اور حیات افروز

ادبی نصب العین قائم کر کے ادبیاتِ اسلامیہ میں انقلاب پیدا نہ کیا جائے گا مسلمانوں کی زندگی میں کوئی خوش گوار تغیر پیدا نہیں ہو سکتا جب تک فکر و احساس کی وہ روح نہیں بدلے گی جس نے صدیوں سے اس قوم کو تنزل کا شکار بنا رکھا ہے، زندگی کے حوائج میں کوئی بہتر صورت پیدا نہ ہو گی۔"[1]

خلیفہ عبد الحکیم مرحوم فرماتے ہیں کہ:-

"عرب کے کلام میں حقیقت پروری اور ہمت افزائی تھی۔ اس میں صحرا کی سی گرمی اور بادِ صرصر کی تندی تھی۔ عجمی افکار و جذبات نے اسلامی ادب کو زندگی کی قوتوں سے بیگانہ کر دیا۔ نقدِ سخن کو ہمیشہ معیارِ زندگی پر پرکھنے کی ضرورت ہے۔ جس طرح علم برائے علم ایک لایعنی شغل ہے، اسی طرح فن برائے فن بھی نخلِ حیات کی ایک بریدہ اور افسردہ شاخ ہے۔"[2]

غرضکہ مذکورہ بالا اسباب کی بنا پر اقبال نے اس کتاب میں ایک باب "حقیقتِ شعر و اصلاحِ ادبیاتِ اسلامیہ" کے عنوان سے قائم کیا ہے جس میں اوّل آرزو اور تمنّا کی تعریف کی ہے کہ:

گرم خونِ انساں ز داغِ آرزو — آتش ایں خاک از چراغِ آرزو
از تمنّا مے بجامِ آمد حیات — گرم خیز و تیز گام آمد حیات
زندگی مضمونِ تسخیر است و بس — آرزو افسونِ تسخیر است و بس

پھر فرماتے ہیں کہ وہ حسن جو ہمارے دل میں آرزو اور مقصد کوشی کا جذبہ پیدا کرتا ہے کہاں سے میسّر آتا ہے:

---

[1] ذکرِ اقبال صفحہ ۹۱، ۹۲ [2] فکرِ اقبال صفحہ ۴۷

سینۂ شاعر تجلی زارِ حسن　　خیزد از سینائے او انوارِ حسن
از نگاہش خوب گردد خوب تر　　فطرت از افسونِ او محبوب تر

اقبال مطلق شاعر کی تعریف کرتے ہیں تاکہ شاعر اپنے آپ کو پہچانے اور اپنے کام کی اہمیت کو سمجھے۔ فرماتے ہیں کہ شاعر کا سینہ حسن کی جلوہ گاہ اور انوار و تجلیات کا سرچشمہ ہے، اس کی نگاہ سے خوبصورت چیز اور بھی زیادہ خوبصورت ہو جاتی ہے۔ اس کی فکرِ بلند مضامین کے تارے آسمان سے توڑ کر لاتی ہے۔ اس کے خیالات میں پستی، دنائت اور کمینہ پن نہیں ہوتا، وہ زشت و ناخوب کو جانتا ہی نہیں، اس کا قلم تو ایسے حسین پیکر بناتا ہے کہ مانی و بہزاد دیکھ کر دنگ رہ جاتے ہیں۔ شاعر قافلے کا حدی خواں ہوتا ہے۔ اس کی آواز سے قافلے میں گرمیِ رفتار پیدا ہوتی ہے، وہ قافلے کو منزل پر پہونچا کر ہی دم لیتا ہے:

فکرِ او با ماہ و انجم ہم نشیں　　زشت را نا آشنا، خوب آفریں
خضر و در ظلماتِ او آبِ حیات　　زندہ تر از آبِ چشمش کائنات
ما گراں سیریم و خام و سادہ ایم　　در رہِ منزل زپا افتادہ ایم
عندلیبِ او نوا پرداختہ است　　حیلہ از بہرِ ما انداختہ است
تا کشد ما را بفردوسِ حیات　　حلقۂ کامل شود قوسِ حیات
کاروانہا از درایش گام زن　　در پےِ آوازِ نایش گام زن
از فریبِ او خود افزا زندگی　　خود حساب و ناشکیبا زندگی

اہلِ عالم را صلا بر خوان زند
آتشِ خود را چو باد ارزاں کند

لیکن اس قوم کا حال قابلِ رحم ہے جو زندگی کے آخری سانس لے رہی ہو اور اس کا شاعر ذوقِ حیات سے نا آشنا ہو، زشت کو اپنے آئینۂ کلام میں

خوب کرکے دکھلائے اور اس طرح نوش کے بہانے زہر آلود نشتر سینوں میں پیوست
کرکے کل مرنے والی قوم کو آج ہی مار کر رکھ دے:

وائے قومے کز اجل گیرد برات
شاعرش وابوسد از ذوق حیات

خوش نماید زشت را آئینہ اش
در جگر صد نشتر از نوشینہ اش

سست اعصاب تو از افیونِ او
زندگانی قیمتِ مضمونِ او

ماہی و از سینہ تا سر آدم است
چوں بناتِ آشیاں اندر یم است

از نوا بر ناخدا افسوں زند
کشتیش در قعرِ دریا افگند

نغمہ ہایش از دلت دزدد ثبات
مرگ را از سحرِ او دانی حیات

چوں زیاں پیرایہ بندد سود را
می کند مذموم ہر محمود را

در یم اندیشہ اندازد ترا
از عمل بیگانہ می سازد ترا

خستہ و ما از کلامش خستہ تر
انجمن از دورِ جامش خستہ تر

حُسنِ او را با صداقت کار نیست
در یمش جز گوہرِ تف دار نیست

خواب را خوشتر ز بیداری شمرد
آتشِ ما از نفسہایش فسرد

از خُمِ و مینا و جامش الحذر
از مۓ آئینہ فامش الحذر

اس کے بعد موجودہ تنزّل یافتہ شاعری کی تصویر کھینچ کر دکھلاتے ہیں کہ آج ہماری شاعری کا کیا حال ہے اور پھر اس کو سچی عرب کی شاعری کی طرف بلاتے ہیں، عرب کی قدیم شاعری کی طرف جس کی بنیاد صداقت، اخلاص اور حقیقت پر قائم ہے، جس میں قوموں کی تقدیریں بدل دینے اور ان کو دنیا کی نگاہوں میں معزز کر دینے کی قدرت پائی جاتی ہے۔ وہ شاعری جو زندگی کی قوتوں سے مالامال ہے، جس میں جمال اور جلال دونوں ساتھ رہتے ہیں نہ کہ وہ

شاعری جو حیات بخشی کی بجائے قوم سے اس کی رہی سہی قوتِ عمل بھی چھین لے اور اس کو بیکار بنا کر بالآخر لیے خواب آور اثرات سے موت کی نیند سلا دے:

اے میانِ کیسہ ات نقدِ سخن | بر عیارِ زندگی او را بزن
فکرِ روشن بیں عمل را رہبر است | چوں درخشِ برق پیش از تندر است
فکرِ صالح در ادب می بایدت | رجعتے سوئے عرب می بایدت
دل بہ سلمائے عرب باید سپرد | تا دمد صبحِ حجاز از شامِ کرد
از چمن زارِ عجم گل چیدۂ | نو بہارِ ہند و ایراں دیدۂ
اندکے از گرمیٔ صحرا بخور | بادۂ دیرینہ از خرما بخور
سرِ یکے اندر برِ گرمش بدہ | تن دمے با صرصرِ گرمش بدہ
اے ہما از یُمنِ دامت ارجمند | آشیانے ساز بر کوہِ بلند
آشیانے برق و تندر در برے | از کنامِ جرۂ بازاں برترے

تا شوی در خوردِ پیکارِ حیات
جسم و جانت سوزد از نارِ حیات

اقبال نے اس کتاب میں "تصوف" کی مزید تشریح کے لئے کچھ حکایتیں بھی لکھی ہیں۔ ہم اوّل اُس حکایت کا خلاصہ پیش کرتے ہیں جس کے ذریعے انھوں نے تصوفِ عجم کی اُن تمام اہم خصوصیات کو بیان کر دیا ہے جو اس بات کے ثبوت کے لئے کافی ہیں کہ موجودہ تصوف اور بالخصوص اُس کا نظریہ نفیِ خودی مسلمانوں کو کمزور اور بیکار کرنے کے لئے اُن اقوام نے بطور سازش کے ایجاد کیا ہے جو مسلمانوں سے مغلوب ہو چکی تھیں۔

خلاصہ حکایت :-

کسی سبزہ زار میں بھیڑیں رہتی تھیں۔ گھانس کی کثرت اور لطف آب ہوا کی وجہ سے ان کی نسل روز افزوں تھی۔ کسی قسم کا اندیشہ نہ تھا اور نہایت خوشحالی و فارغ البالی کی زندگی بسر کرتی تھیں۔ آخر وہ وقت آگیا کہ شیروں کو خبر ہوگئی اور انھوں نے ان کی چراگاہ پر شبخون مارنا شروع کر دیا۔ بھیڑ آزادی کی نعمت سے محروم ہوگئیں، ہر وقت خوف و ہراس میں رہنے لگیں حتی کہ ان کے خون سے جنگل لالہ زار ہوگیا۔ بالآخر ایک بھیڑ نے، جو دانشمند، کہنہ سال اور گرگِ باراں دیدہ تھی، قوم کی بدبختی سے آزردہ و مغموم، گردشِ زمانہ کی شکایت کرنے کے بعد اپنے کام کو تدبیر سے درست کرنے کی ٹھان لی اور ایسا ردِ عمل ایک فطری بات ہے۔ ناتواں شخص اپنی حفاظت کے لئے عقل ہی سے کام لیتا ہے اور غلامی کی حالت میں نقصان کو دفع کرنے کے لئے تدبیر کی قوت تیز ہو ہی جاتی ہے بلکہ جب غلام میں انتقام کا جنون پختہ ہو جاتا ہے تو غلام کی عقل فتنہ اندیشی کے جوہر دکھاتی ہے۔

بھیڑ نے سوچا کہ اس عقدۂ کار کی کشائش بہت مشکل ہے۔ ایک بھیڑ قوت کے بل پر شیر سے چھٹکارا نہیں پا سکتی، ہماری کلائی نرم و نازک اور وہ فولاد بازو۔ اور یہ بھی ممکن نہیں کہ وعظ و پند کے ذریعے بھیڑوں میں غصۂ شیر پیدا کی جاسکے۔ ہاں ایک تدبیر ہوسکتی ہے وہ یہ کہ شیر نر کو بھیڑ بنایا جائے یعنی شیر کو اپنی خودی سے غافل کر دیا جائے۔ چنانچہ وعظ و پند کے لئے شیرانِ خون آشام کے پاس پہونچ گئی اور ان کو للکار کر کہا کہ اے قومِ کذابٌ اشر! تم یومِ قیامت کی آفات سے بہت غافل ہو، دیکھو! میں روحانی قوت کی مالک ہوں اور شیروں کے لئے خدا کا رسول بن کر آئی ہوں۔ دیدۂ بے نور کا نور اور صاحبِ دستور پیغمبر ہوں۔ اعمالِ بد سے توبہ کرو، زیاں کاری چھوڑو اور فلاح و بہبود کی

فکر کردار فلاح و بہبود میری ان نصائح میں ہے :-

(۱) ہر کہ باشد تند و زور آور شقی است — زندگی مستحکم از نفیِ خودی است
(۲) روحِ نیکاں از علف یابد غذا — تارک اللحم است مقبولِ خدا
تیزیِ دنداں ترا رسوا کند — دیدۂ ادراک را اعمیٰ کند
(۳) جنت از بہر ضعیفان است و بس — قوت از اسبابِ خسران است و بس
(۴) جستجوئے عظمت و سطوت شر است — تنگدستی از امارت خوشتر است
(۵) اے کہ می نازی بذبحِ گوسفند — ذبح کن خود را کہ باشی ارجمند
(۶) زندگی را می کند ناپائدار — جبر و قہر و انتقام و اقتدار

اس کے برخلاف :-

سبزہ پامال است و روید بار بار — خوابِ مرگ از دیدہ شوید بار بار
(۷) غافل از خود شو اگر فرزانۂ — گر ز خود غافل نۂ دیوانۂ
(۸) چشم بند و گوش بند و لب بہ بند — تا رسد فکرِ تو بر چرخِ بلند
(۹) این علف زارِ جہاں ہیچ است ہیچ — تو بریں موہوم اے ناداں مپیچ

ترجمہ :-

(۱) تند اور زور آور شقی ہوتا ہے، استحکامِ حیات نفیِ خودی میں مضمر ہے۔
(۲) نیک لوگوں کی غذا گھاس پات ہے، تارک اللحم کو خدا دوست رکھتا ہے یہ تیزیٔ دنداں رسوائی نہیں بالآخر دیدۂ ادراک کو اندھا کر دے گی اس لئے گوشت نہیں کھانا چاہئے۔
(۳) جنّت کمزوروں اور ضعیفوں کے لئے ہے، صاحبِ قوت جنّت میں نہیں داخل ہو سکتا۔
(۴) شان و شوکت اور عظمت کی جستجو شرارت کی بات ہے۔ تنگدستی امارت

سے بہتر ہے۔

(۵) ذبحِ گوسفند کی بجائے اپنے آپ کو ذبح کرو تاکہ مرتبہ بلند حاصل ہو (فنا کی تعلیم)

(۶) جبر و قہر، انتقام و اقتدار زندگی کو ناپائدار کرنے والی صفات ہیں اس کے برعکس عجز و انکسار، ناتوانی و درماندگی میں زندگی کا راز پوشیدہ ہے (سرفرازی کی بجائے سر بزیری کی تعلیم)

(۷) اگر تم دانشمند ہو تو اپنی خودی کو ترک کردو اور ایسا نہیں کرتے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ تم عقل سے بے بہرہ ہو۔

(۸) چشم و گوش و لب کو بند کر لو تاکہ تمہاری فکر آسمان پرواز ہو جائے۔

(۹) یہ دنیا ایک علف زار ہے اور وہ بھی موہوم۔ اس موہوم پر اس قدر غرور کرنا پرلے درجے کی نادانی ہے۔

یہ ہیں وہ نصائح جو بھیڑ نے شیروں کو کیں اور ان نصائح پر عمل پیرا ہونے میں ان کی زندگی اور فلاح کا راز بتلایا۔ کیا یہ نصائح موجودہ تصوف کی تعلیمات کے اہم مسائل نہیں ہیں؟ اقبال نے بڑے موثر انداز میں، اختصار کے ساتھ، قصے کے پیرایے میں وہ تمام مسائل بیان کر دیئے ہیں جن پر اس تصوف کی عمارت کھڑی کی گئی ہے اور جو ہماری قوم کو گھن کی طرح کھا رہے ہیں۔ بھیڑ کی اس تعلیم کا جو اثر ہوا اس کو بھی اقبال ہی کی زبانی سن لیجئے:

دل بتدریج از زمانِ سینہ رفت — جوہرِ آئینہ از آئینہ رفت
آں جنونِ کوششِ کامل نماند — آں تقاضائے عمل در دل نماند
اقتدار و عزم و استقلال رفت — اعتبار و عزت و اقبال رفت
پنجہ ہائے آہنیں بے زور شد — مُردہ شد دلہا و تنہا گور شد

زورِ تن کاہید خوفِ جاں فزود   خوفِ جاں سرمایۂ ہمت ربود
صد مرض پیدا شد از بے ہمتی   کوتہ دستی، بیدلی، دوں ہمتی
شیرِ بیدار از فسونِ میش خفت
انحطاطِ خویش را تہذیب گفت

منظوم ترجمہ

آہ پہلو میں نہ کچھ دل کا اثر باقی رہا   آئینے سے جوہرِ آئینہ رخصت ہو گیا
دل سے وہ جوشِ جنوں کوشش کامل گیا   وہ تقاضائے عمل، خضرِ طریقِ دل گیا
اقتدار و عزم و استقلال رخصت ہو گیا   اعتبار و عزت و اقبال رخصت ہو گیا
پنجہ ہائے آہنیں بے زور ہو کر رہ گئے   مرگئے دل، تن سراپا گور ہو کر رہ گئے
زورِ تن جب گھٹ گیا تو خوفِ جاں پیدا ہوا   خوفِ جاں پیدا ہوا، سرمایۂ ہمت گیا
ہو گئے صدہا مرض پیدا جو ہمت ہار دی   بیدلی، کوتاہ دستی اور کمینہ فطرتی
بھیڑ کے افسوں سے آخر سو گیا شیرِ ژیاں
اور تنزل پر ہوا تہذیب کا اس کو گماں

باقی حکایات کے ذریعے دوسرا رُخ دکھلایا ہے۔ یعنی چند ایسے واقعات نقل کئے ہیں جن سے حقیقی صوفیہ کی عظمتِ شان کے ساتھ ساتھ اِس بات کا بھی پتہ چلتا ہے کہ جو لوگ اپنی خودی کے اِمکانات کو بر روئے کار لے آتے ہیں ان کے اعتمادِ نفس اور اختیار کا کیا حال ہوتا ہے۔ تاکہ موجودہ صوفیوں کے اپنے نظریۂ جبر کی حقیقت بھی معلوم ہو جائے اور مسئلۂ نفیِ خودی کا بے حقیقت ہونا بھی نظر آجائے۔

ل ماخوذ از ترجمانِ خودی صفحہ ۲۱۲

(۱) حضرت بو علی شاہ قلندرؒ کا ایک مرید بازار جا رہا تھا اور خیالِ شیخ میں کھویا ہوا تھا۔ اُدھر سے عاملِ شہر کی سواری آ رہی تھی جس کے ہم رکاب کثرت سے غلام اور چوبدار تھے۔ چاؤش نے للکارا کہ او ناداں! ایک طرف ہو، سواری کے لوگوں کا راستہ نہ روک مگر درویش اپنے خیالات میں ایسا کھویا ہوا تھا کہ اسی طرح چلتا رہا۔ چوبدار نے جو نشۂ غرور میں مست تھا، درویش کے سر پر اس زور سے چوبدستی ماری کہ وہ روتا ہوا پیر کے پاس پہونچ کر فریاد کرنے لگا۔ پیر کو اپنے مرید کی گریہ وزاری پر جلال آ گیا اور اُسی جلال کی حالت میں اپنے منشی کو حکم دیا کہ بادشاہ کو لکھو کہ تیرے عامل نے میرے آدمی پر ظلم کیا ہے، گویا اپنی متاعِ جاں کو آگ کے حوالے کر دیا ہے۔ اُس عاملِ بدگوہر کو فوراً معزول کر ورنہ تیرا ملک دوسرے کے حوالے کرتا ہوں۔ فقیر کے اس فرمان کا بادشاہ پر کیا اثر ہوا؟:

نامۂ آں بندۂ حق دستگاہ — لرزہا انداخت در اندام شاہ
پیکرش سرمایۂ آلام گشت — زرد مثلِ آفتابِ شام گشت
بہرِ عامل حلقۂ زنجیر جُست — از قلندر عفوِ ایں تقصیر جُست

(۲) دوسری حکایت حضرت مخدوم علی ہجویریؒ کی ہے جو ایک نوجوان کو نصیحت فرماتے ہیں۔ اوّل یہ دیکھئے کہ اقبال حضرت مخدوم کا نام کس احترام سے لیتے ہیں پھر یہ کہ حضرتِ ممدوح اُس نوجوان کو نصیحت کیا کرتے ہیں:

سیدِ ہجویرؒ مخدومِ اُمم — مرقدِ او پیرِ سنجرؒ را حرم
بندہائے کوہسار آساں گسیخت — در زمینِ ہند تخمِ سجدہ ریخت
عہدِ فاروقؓ از جمالش تازہ شد — حق ز حرفِ او بلند آوازہ شد
پاسبانِ عزتِ اُمّ الکتاب — از نگاہش خانۂ باطل خراب

خاکِ پنجاب از دمِ او زندہ گشت　　　صبحِ ما از مہرِ او تابندہ گشت
عاشق و ہم قاصدِ تیّارِ عشق　　　از جبینش آشکار اسرارِ عشق

قصّہ یہ ہے کہ ایک نوجوان مَرو سے لاہور آتا ہے اور حضرتِ مخدوم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کرتا ہے کہ میں ہر طرف سے دشمنوں میں گھرا ہوں، ایسی صورت میں کیونکر زندہ رہوں۔ پیرِ دانا جس کی ذات میں جلال و جمال دونوں جمع تھے فرماتے ہیں کہ اے ناواقفِ اسرارِ حیات! دشمنوں کا خوف دل سے نکال دے تو بھی ایک قوتِ خوابیدہ ہے، بیدار ہو کر اپنے کمالات کا مشاہدہ کر:

سنگ چوں بر خود گمانِ شیشہ کرد
شیشہ گردید و شکستن پیشہ کرد

تو اپنے آپ کو آب و گِل کب تک سمجھتا رہے گا! آپ کو پہچان اور اپنی مٹی سے شعلۂ طور پیدا کر۔ دشمن کی شکایت درست نہیں ہے، اگر تو غور کرے تو دشمن ہی تیرا دوست ہے، دوست اِس لئے کہ دشمن سے انسان کی رونق بازار ہے بلکہ جو لوگ خودی کے رازداں ہیں وہ تو دشمنِ قوی کے وجود کو خدا کا فضل سمجھتے ہیں کہ دشمن کی وجہ سے ممکناتِ فطرتِ انسانی خواب سے بیدار ہوتی ہیں۔ نیز ہمت قوی ہونی چاہیے کہ ہمت قوی ہو تو پتھر بھی پانی ہو جاتا ہے، ہمت ہی سے عزم میں قوت آتی ہے، ورنہ یوں حیوان کی طرح کھاتے پیتے رہنے سے کیا فائدہ! اگر خودی محکم نہیں تو آدمی کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ خودی کے ذریعے انسان اپنے آپ کو محکم بنا لے تو دشمن کیا چیز ہے نظامِ عالم کو درہم برہم کر سکتا ہے:

گر فنا خواہی زخود آزاد شو　　　در بقا خواہی بخود آباد شو
چیست مُردن؟ از خودی غافل شدن　　　تو چہ پنداری فراقِ جان و تن؟
در خودی کن صورتِ یوسف مقام　　　از اسیری تا شہنشاہی خرام

از خودی اندیش و مردِ کار شو مردِ حق شو حاملِ اسرار شو

(۳) تیسری حکایت حضرتِ میاں میرؒ کی ہے جن کا مزار لاہور کے قریب ہے۔ حضرت میاں میرؒ کا ذکر بھی اقبالؒ بڑی ارادتمندی کے ساتھ کرتے ہیں اس لئے کہ اس شیرِ بیشۂ اسلام نے بھی زمینِ ہند میں دین کی تبلیغ اور کفر کے مٹانے کا کام کیا:

حضرت شیخ میاں میرِؒ ولی ہر خفی از نورِ جانِ او جلی
بر طریقِ مصطفیٰؐ محکم پئے نغمۂ عشق و محبت را نئے
تربتش ایمانِ خاکِ شہرِ ما مشعلِ نورِ ہدایت بہرِ ما
بر درِ او جبہ فرسا آسماں از مریدانش شہِ ہندوستاں

قصّہ یہ ہے کہ بادشاہ تسخیرِ ممالک کا قصد رکھتا ہے اور یہ وہ زمانہ ہے کہ جب دکن میں اس کا لشکر جنگ کر رہا تھا، اور وہ شیخ کی خدمت میں دُعائے فتح و نصرت کی غرض سے حاضر ہوتا ہے۔ شیخ بادشاہ کی درخواست پر خاموش تھا کہ اتنے میں ایک مرید آجاتا ہے اور شیخ کو ایک درم نذر کرتا ہے۔ یہ کہتے ہوئے کہ میری اس حقیر نذر کو قبول فرمائیے۔ میں نے اپنا چوٹی کا پسینہ ایڑی تک بہایا ہے تب یہ درم حاصل ہوا ہے۔ اس پر شیخ فرماتے ہیں کہ یہ درم ہمارے بادشاہ کا حق ہے جو لباسِ شاہی میں چھپا ہوا گدا ہے۔ اگرچہ وہ بظاہر بہت بڑا بادشاہ ہے مگر مفلس بھی بہت زیادہ ہے۔ اغیار کے دسترخوان پر اس کی نگاہ رہتی ہے اور اس کی آتشِ جوعِ ارض نے ایک عالم کو جلا کر خاک کر دیا ہے۔ قحط اور طاعون اس کی تلوار کے سائے میں رہتے ہیں اور ویراں کاری اس کا محبوب مشغلہ ہے، دُنیا اس کی ناداری، تہیدستی اور ضعیف آزاری کے سبب فریاد و شیون میں ہے۔ اور اس کی سطوت و جبروت اہلِ جہاں کی دشمن ہے، یہ نوعِ انساں کے قافلے کا رہزن ہے اور غضب یہ ہے کہ اس خود فریب نے

تاراج کا نام تسخیر رکھ لیا ہے۔ لشکرِ شاہی اور لشکرِ غنیم دونوں اس کی شمشیر جوع سے دو نیم ہیں اور:

آتشِ جانِ گدا جوعِ گداست　　جوعِ سلطاں ملک و ملت رافناست

مگر یاد رکھو:

ہر کہ خنجر بہر غیر اللہ کشید　　تیغ او در سینۂ او آرمید

اس کے بعد میر نجات نقشبندیؒ المعروف بہ بابائے صحرائی کی نصائح تحریر کی ہیں اور یہ نصائح وہ ہیں جن سے حقیقی تصوّف کی شان ظاہر ہوتی ہے:

نصائح:-

(۱) خودی کی تعلیم دی ہے:

چوں خبر دارم ز سازِ زندگی　　با تو گویم چیست رازِ زندگی

غوطہ در خود صورتِ گوہر زدن　　پس ز خلوت گاہِ خود سر بر زدن

فرماتے ہیں چالیس سال تک چلہ کشی کی محنتِ شاقہ برداشت کرنے کی بجائے شعلۂ جوالہ کی طرح اپنا طواف کرنا چاہئے کہ زندگی دوسروں سے آزاد ہوکر اپنے آپ کو بیت الحرام سمجھنے کا نام ہے اور معرفتِ نفس و اصلاحِ ذات کے ذریعے روحانی و اخلاقی بلندیوں تک پہونچنا چاہئے کہ ایسی صورت میں اندیشۂ افتاد نہیں ہے:

(۲) مولانا روم کا یہ شعر:

علم را بر تن زنی مارے بود　　علم را بر دل زنی یارے بود

نقل کرکے مقصدِ علم کی تشریح کی ہے۔ اور اسی ضمن میں مولانا رومؒ اور شمس تبریزؒ کی ملاقات کا واقعہ بیان کیا ہے جس سے عقل و عشق کا فرق بھی واضح ہوجاتا ہے اور خودی کی قوتِ جاذبہ کا بیان بھی ہوجاتا ہے۔ ملاقات کے واقعے کو اس طرح

بیان کرتے ہیں کہ مولانا رومؒ حلب میں درس دیا کرتے تھے، معقولات کا غلبہ تھا اس لئے تشکک اور اشراق کی گفتگو رہتی تھی۔ گرد و پیش کتابوں کا انبار رہتا تھا مگر عشق سے بالکل بیگانہ تھے۔ ایک دن شمس تبریزی مولانا کے مکتب میں آنکلے اور اس منظر کو دیکھ کر فرمانے لگے یہ کیا قیل و قال ہے اور کیسا قیاس و استدلال ہے! مولانا نے فرمایا کہ نادان! یہ علم و حکمت کی باتیں ہیں۔ مکتب سے نکل جا، تجھے اس قیل و قال سے کیا کام! اس پر شمس تبریز کو طیش آگیا، نگاہ غضب سے زمین کی طرف دیکھا تو زمین سے شعلے نکلنے لگے اور وہ کتابوں کا ڈھیر جل کر خاک ہوگیا۔ مولانا جو عشق کے اسرار سے ناواقف تھے، حیران ہو کر پوچھنے لگے کہ یہ آگ کیسی! شمس نے فرمایا کہ اے مسلم زنار دار! یہ ذوق و حال کی باتیں ہیں تجھے ذوق و حال سے کیا کام! تو نے برف حکمت جمع کی ہے اس لئے تیرے سحاب فکر سے اولے برستے ہیں، اپنی خاک سے شعلے پیدا کر، علم مسلم سوز دل کے بغیر کامل نہیں ہوتا اور اسلام ترک آفل کا نام ہے، یعنی ان چیزوں سے دل نہ لگانا جو آنی فانی ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ نے آفل کی زنجیروں کو توڑ کر رکھ دیا تھا اسی وجہ سے آگ کے شعلوں میں اطمینان سے بیٹھ گئے۔

(۳) تہذیب حاضر سے اجتناب کرنے کی تاکید کی ہے اور آخر میں

(۴) موجودہ زمانے کے مذہبی رہنماؤں کی حالت پر اس طرح افسوس کیا ہے:

پیرہا پیراز بیاضِ مُو شدند ۔۔۔ سُخرہ بہرِ کودکانِ کُو شدند
دل ز نقشِ لا الٰہ بیگانۂ ۔۔۔ از صنم ہائے ہوس بتخانۂ
می شود ہر مو درازے، خرقہ پوش ۔۔۔ آہ زیں سوداگرانِ دیں فروش!
بامریداں روز و شب اندر سفر ۔۔۔ از ضرورت ہائے ملت بے خبر

دیدہ ہائے نور مثلِ نرگس اند | سینہ ہا از دولتِ دل مفلس اند
واعظاں ہم صوفیاں منصب پرست | اعتبارِ ملتِ بیضا شکست
واعظِ ما چشم بر بتخانہ دوخت | مفتیِ دینِ مبیں فتویٰ فروخت
چیست یارانِ طریقت بعد ازیں تدبیرِ ما
رُخ سوئے میخانہ دارد پیرِ ما

ہماری عادت ہوگئی ہے کہ ہم زمانے کو بُرا بھلا کہتے رہتے ہیں حالاں کہ حدیث قدسی ہے کہ لاتسبوا الدہر فانی انا الدہر، تم زمانے کو گالیاں نہ دو کیونکہ میں زمانہ ہوں یا ہم زمان و مکان کے وجود کو نفسی و اعتباری سمجھتے ہیں کہ جب ہمارے نزدیک موجوداتِ عالم ہی فرضی و اعتباری ہے تو وقت کی کیا حقیقت ہو سکتی ہے۔ اِس لئے اقبال نے اس کتاب میں " الوقتُ سیفٌ " کے عنوان سے ایک باب قائم کیا ہے اور اس کے تحت حقیقتِ زماں پر روشنی ڈالی ہے۔ یہ موضوع نہایت مشکل ہے، خود اقبال ایک مدت اس کی تحقیق میں سرگرداں رہے۔ مگر اقبال کے خیالات کو سمجھنے کے بعد وقت کی حقیقت کسی حد تک ذہن نشیں ہو سکتی ہے خواہ ناطقہ اس کے بیان کرنے کے معاملے میں پھر بھی سر بگریباں ہی رہے۔ ہم اس بارے میں " ترجمانِ اسرار " مولفہ جسٹس عبدالرحمٰن صاحب کے مقدمے سے اقتباس درج کرتے ہیں۔ یہ مقدمہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے لکھا ہے جو اقبال پر بھی سند Authority سمجھے جاتے ہیں اور خود ان کی رائے بھی اس موضوع پر کافی وقیع ہو سکتی ہے :-

" اقبال زمان کو ماہیتِ وجود اور عینِ خودی سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ زمان، روز و شب کا زمان نہیں بلکہ تخلیقی ارتقا کا نام ہے۔

وہ فرماتے ہیں کہ "زمان یا دہر کوئی مجرّد یا ساکن حقیقت نہیں بلکہ ایک تخلیقی حرکت ہے۔ ایک حدیثِ قدسی ہے۔ لا تسبوا الدہر فانی انا الدہر"

غرضکہ اس نظریے کے مطابق دہرِ خلاّق ایک شمشیر ہے جو خود اپنا راستہ کاٹتی اور مزاحمتوں کو راستے سے ہٹاتی چلی جاتی ہے۔ دہر کی یہ ارتقائی اور خلاّقی قوت کبھی کلیم کے اندر کارفرما ہوتی ہے اور کبھی حیدرِ کرّار کے پنجۂ خیبر گیر میں، اس زمانِ حقیقی میں دوش و فردا نہیں ہیں، نہ انقلاب روز و شب ہے۔ لوگوں نے زمان کو مکان پر قیاس کر لیا ہے اور یوں سمجھ لیا ہے کہ ایک لامتناہی لکیر ہے جو ازل سے ابد تک کھنچی ہوئی ہے، نافہم انسان وقت کو لیل و نہار کے پیمانوں سے ناپتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ جس طرح خدا کا وقت ہمارا وقت نہیں، اسی طرح خودی میں ڈوب کر زندگی سے آگاہ ہونے اور زندگی کی قوتوں کو وسعت دینے والے انسان کا وقت بھی ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم شدہ کوئی مکانی انداز کی چیز نہیں۔ خودی کی ماہیت حیاتِ جاوداں ہے۔

تو کہ از اصلِ خودی آگہ نۂ ۔۔۔ از حیاتِ جاوداں آگہ نۂ

زندگی وقت میں نہیں گذرتی بلکہ وقت زندگی کی تخلیقی قوت ہے۔ گردشِ خورشید سے پیدا ہونے والا وقت مکانی اور مادّی وقت ہے حقیقی وقت کا اس سے کچھ تعلق نہیں۔ لیل و نہار کا شکار غلام ہوتا ہے۔ زندگی جب مُردہ ہو جاتی ہے تو وہ لیل و نہار کا کفن پہن لیتی ہے اور انسان افسوس کرتا ہے کہ عمرِ گرانمایہ کے اتنے ایام گزر گئے اور اب گردشِ ایام مجھے موت کے

قریب لے جا رہی ہے۔

اقبال مسئلۂ زماں کو اس لئے اہمیت دیتا ہے کہ اس کے ہاں عبد اور حُر کی تمیز کا معیار بھی یہی ہے کہ کوئی روح ایام کی زنجیر سے پابجولاں ہے یا مکانی وقت سے آزاد ہو کر حقیقی زماں میں غوطہ لگا کر تسخیر مسلسل اور خلاقی کا شغل رکھتی ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ ازل سے ابد تک بنی بنائی تقدیر کا تصور بھی زمان کے غلط تصور کی پیدا وار ہے:

عبد را ایام زنجیر است و بس | بر لب او حرف تقدیر است و بس
ہمت حُر با قضا گردد مشیر | حادثات از دست او صورت پذیر

جس انسان کے ہاتھ میں زمانے کی تلوار ہو، وہی زندگی کے ممکنات کو نمایاں کر سکتا ہے۔ زمانے کی ایک ظاہری صورت ہے اور ایک اس کا باطن ہے۔ زمانے کی ظاہری صورت سے موافقت پیدا کرنے والا پست ہمت، زمانہ ساز ہوتا ہے۔ حُر زمانہ ساز نہیں ہوتا بلکہ زمانے کے ساتھ ستیز کے لئے آمادہ ہوتا ہے اور اس پیکار میں اس کو کامیابی اسی حالت میں ہوتی ہے کہ حقیقت زماں کی شمشیر اس کے ہاتھ میں ہو:

یاد ایامے کہ سیف روزگار | با توانا دستی ما بود یار[1]

رموزِ بے خودی

علامہ اقبال نے ایک خط ۴ اکتوبر ۱۹۱۵ء کو منشی سراج الدین صاحب کو لکھا تھا، اس میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی تاثرات کے اثر

[1] مقدمۂ ترجمانِ اسرار ص

میں ہیں۔ ان کو عربی اسلام سے اور اس کے نصب العین اور
غرض وغایت سے آشنائی نہیں۔ ان کے لٹریری آئیڈیل بھی
ایرانی ہیں اور سوشل نصب العین بھی ایرانی ہیں۔ میں چاہتا
ہوں کہ اس مثنوی میں حقیقی اسلام کو بے نقاب کروں جس کی
اشاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے ہوئی۔ صوفی
لوگوں نے اسے تصوف پر ایک حملہ تصور کیا ہے۔ اور یہ خیال
کسی حد تک درست بھی ہے۔ انشاء اللہ دوسرے حصے میں
دکھاؤں گا کہ تصوف کیا ہے اور کہاں سے آیا اور صحابہ کرام کی
زندگی سے کہاں تک ان تعلیمات کی تصدیق ہوتی ہے جس کا
تصوف حامی ہے۔" [1]

اب دیکھنا یہ ہے کہ اس مثنوی میں اقبال نے اپنے مذکورۂ بالا خیال کو کہاں تک عملی جامہ پہنایا ہے۔ "پیش کش بحضور ملتِ اسلامیہ" میں قوم سے خطاب کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

طرحِ عشق انداز اندر جانِ خویش ‏ ‏ ‏ تازہ کن با مصطفےٰ پیمانِ خویش

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع کرو جیسا صحابۂ کرامؓ نے کیا تھا۔ اسی کا نام عشق ہے اور یہی اس ملت کے امراض کی دوا ہے۔ اسی خیال کو ایک دوسری جگہ اس طرح ادا کیا ہے:

بمصطفےٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست ‏ ‏ ‏ اگر باو نرسیدی تمام بولہبی است

آگے چل کر فرماتے ہیں کہ:

عشق تا طرحِ فغاں در سینہ ریخت ‏ ‏ ‏ آتشِ او از دلم آئینہ ریخت

---

[1] مکاتیب اقبال حصہ اول صفحہ ۴۲

مثلِ گُل از ہم شگافم سینہ را　　پیشِ تو آویزم ایں آئینہ را
تا نگاہے افگنی بر روئے خویش　　می شوی زنجیریِ گیسوئے خویش

باز خوانم قصۂ پارینہ ات
تازہ سازم داغہائے سینہ ات

یعنی "ملّت اسلامیہ" کو اس کی خودی سے آگاہ کرنے کی کوشش کرتا ہوں کہ وہ کیا تھی اور کیا ہوگئی اور یہ قلبِ ماہیت کس وجہ سے عمل میں آئی۔ اس سلسلے کی پہلی کڑی یہ ہے کہ فرد اور ملّت کے ربطِ باہمی کو بتلایا جائے کہ یہ کس قدر ضروری ہے اور اس کے فقدان کا نتیجہ کیا ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں:

فرد را ربطِ جماعت رحمت است　　جوہرِ او را کمال از ملّت است
تا توانی با جماعت یار باش　　رونقِ ہنگامۂ احرار باش
حرزِ جاں کُن گفتۂ خیر البشر　　ہست شیطاں از جماعت دور تر
فرد و قوم آئینۂ یک دیگر اند　　سلک و گوہر کہکشان و اختر اند
فرد می گیرد ز ملّت احترام　　ملّت از افراد می یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود　　قطرۂ وسعت طلب قلزم شود

موجودہ زمانے کے صوفیہ اوّل تو نظریۂ لاموجود الّا اللّٰہ کے پیشِ نظر خدا کے سوا کسی کے وجود ہی کے قائل نہیں اور جو قائل ہیں وہ اس کو خدا کی ذات میں فنا کر دینے کی تعلیم دیتے ہیں فرد کو قطرے اور خدا کو دریا سے تشبیہہ دینے ان کا منشا یہی ہے کہ جس طرح قطرہ دریا میں مل کر دریا ہو جاتا ہے اسی طرح انسان کو بھی چاہیے کہ وہ اپنے آپ کو خدا کی ذات میں فنا کر دے۔ اقبال کہتے ہیں کہ انسان کو خدا کی ذات میں فنا ہونے کی بجائے خدا کی صفات کو اپنی ذات میں جذب کرنا چاہیے کہ اسلام خودی کو فنا کرنے کی تعلیم نہیں دیتا

بلکہ اس کو بلند کرنا چاہتا ہے۔ اس لئے فرد کو چاہیے کہ وہ اپنے آپ کو ملت کے دریا میں گم کرے تاکہ ملت کے خزانے سے اپنے آپ کو مالا مال کرکے ملت کی قوت و توانائی اور وسعتوں کا مالک ہو جائے:

فرد تا اندر جماعت گم شود   قطرۂ وسعت طلب قلزم شود

اور اس گم شدگی کے جواز بلکہ ضروری ہونے پر دلیل وہ پیش کرتے ہیں کہ جس میں شک کرنا بھی کفر ہے:

حرزِ جاں کن گفتۂ خیر البشر   ہست شیطاں از جماعت دور تر

اس گم شدگی کی صورت میں فرد کی انفرادی خودی کو کسی قسم کی آنچ نہیں آتی بلکہ جماعت کے ذریعہ اس کی پرورش اور تربیت کا سامان ہوتا ہے۔ اس کی مثال درخت اور شاخ کی سی ہے کہ شاخ درخت سے منقطع ہو کر روئیدگی سے بھی محروم ہو جاتی ہے اور شادابی سے بھی اور درخت کے ساتھ وابستہ ہے تو خزاں کی صورت میں بھی بہار کی امیدوار رہتی ہے۔ اور پیوستہ رہنے میں شاخ شاخ ہی اور شجر شجر دونوں کے امتیازات اپنی اپنی جگہ موجود ہیں، اسی طرح:

فرد را ربطِ جماعت رحمت است   جوہرِ او را کمال از ملت است

اس ربطِ ملت سے فرد بجائے فنا ہونے کے وسعتوں اور قوتوں سے ہمکنار ہو جاتا ہے اس لئے کہ:-

(۱) اقدارِ حیات کا سرمایہ ملت ہی کے خزانے میں محفوظ ہوتا ہے۔ قوم اپنی ترقی و تعالی کے زمانے میں جو کچھ سرمایہ صدیوں میں جمع کرتی ہے فرد اُس تمام سرمایہ ملت کا مالک بن جاتا ہے۔

(۲) انسانیت کے مستقبل کی طرف بھی جماعت ہی قدم بڑھاتی ہے، ماضی و مستقبل، اس کی ذات میں ہم آغوش ہوتے ہیں۔ افراد پیدا ہوتے اور مرتے رہتے ہیں لیکن جماعت باقی رہتی ہے۔

(۳) فرد کے اندر ترقی کی خواہش بھی جذبۂ ملّی سے پیدا ہوتی ہے اور خیر و شر کا معیار بھی حیاتِ ملّی کی پیداوار ہے

(۴) انسان کو حیوان ناطق کہتے ہیں لیکن فرد بے جماعت ناطق نہیں ہو سکتا زبان جو ہزار ہا سال کے انسانی تجربات کی سرمایہ دار ہے، کسی ایک فرد کی پیدا کردہ چیز نہیں، یہ قیمتی ورثہ جماعت سے حاصل ہوتا ہے۔

(۵) گرمیٔ صحبت سے فرد میں ملّت کی وسعت آجاتی ہے۔ تمام کثرت وحدت کے ساتھ منسلک ہو جاتی ہے۔

(۶) تنہا فرد کے مقاصد خورد و نوش کے سوا اور کیا ہو سکتے ہیں۔ فرد کے مضمرات و ممکنات اگر ظہور میں آتے ہیں تو محض ملّت کے ربط سے"[1]

غرض کہ فرد اگر ملّت میں مل کر، اس کے سرمایے سے متمتع ہونے کے بعد قابلِ احترام ہوتا ہے تو ملّت بھی ایسے افراد کے ذریعے، جو اپنی خودی میں پختہ ہیں، ایک نظام کی مالک ہو جاتی ہے:

فرد می گیرز ملّت احترام　　　ملّت از افراد می یابد نظام

فرد و ملّت کے ارتباط کو شیخ سعدیؒ نے اس طرح ضروری سمجھا تھا کہ:

بنی آدم اعضائے یک دیگراند　　　کہ در آفرینش زیک جوہراند
چو عضوے بدرد آورد روزگار　　　دگر عضوہا را نماند قرار

[1] ذکرِ اقبال صفحہ ۲۴

گر بدن کا کوئی عضو دوسرے اعضا کے ساتھ تعاون کرنا چھوڑ دے تو خود
ہی بیکار ہو کر رہ جائے گا اور دوسرے اعضا کو بھی شدید نقصان پہونچائے گا
اس اعتبار سے اس نظریے پر غور کیجے جس کی رو سے بجائے قوم یا نوعِ انسانی
کے ساتھ ربط و ضبط اور مہر و محبت رکھنے کے آدمی ترکِ علائق کو پسند کرتا ہے
تو اس کی مضرت رسانی صاف معلوم ہو جائے گی۔ اس لئے اس نظریے کو
اسلام نے رہبانیت قرار دیا ہے اور اس کی نہایت سختی سے مذمت کی ہے
حضور اکرم ؐ نے مخلوق کو خدا کا کنبہ کہا ہے، (اَلْخَلْقُ عِیَالُ اللہ) جس کے معنی
ہیں کہ ہر فرد کو دوسرے کے ساتھ ایسی ہی محبت ہونی چاہیے جیسی ایک کنبے
کے افراد آپس میں رکھتے ہیں اور چونکہ مخلوق کو خدا کا کنبہ قرار دیا ہے اس لئے
جو شخص دوسرے افراد سے محبت کرتا ہے وہ اللہ کے نزدیک محبوب ہے۔

اقبال اس علٰحدگی اور قطعِ تعلقات کو خواہ وہ ذکر کے لئے ہو خواہ اور کسی
مقصد کے لئے اگر وہ مداومت کے ساتھ اور ہمہ وقتی ہے تو قوم کے حق میں سمِ قاتل
سمجھتے ہیں کہ اس صورت میں فرد ہی نہیں ملت کا وجود بھی باقی نہیں رہ سکتا
کیونکہ جو قطروں ہی کے باہم ملنے سے بنتا ہے قطروں کے ایک ایک کر کے جدا ہونے
سے ختم بھی ہو سکتا ہے اور وہ جدا ہونے والے قطرے بھی باقی نہیں رہ سکتے

ع خاک کا رزق ہے وہ قطرہ کہ دریا نہ ہوا

اقبال نے ایک اور حقیقت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے وہ یہ کہ کسی قوم
میں نبی اُسی وقت مبعوث ہوتا ہے کہ جب اس کے افراد کسی خاص نصب العین
زندگی کے نہ ہونے کی وجہ سے بالکل منتشر بلکہ ایک دوسرے کے دشمن ہو جاتے ہیں

نبی ان کے سامنے ایک نصب العین رکھتا ہے جس پر وہ متحد ہو کر ایک قوم بن جاتے ہیں۔ ان میں عداوت کے بجائے محبت اور پریشاں خیالی کی بجائے فکر و نظر کی یک رنگی اور اتحاد پیدا ہو جاتا ہے اور ان کی یہ حالت ہو جاتی ہے کہ:

پیکرش از قوم و ہم جانش ز قوم ظاہرش از قوم و پنہانش ز قوم
در زبانِ قوم گویا می شود بر رہِ اسلاف پویا می شود
پختہ تر از گرمی صحبت شود تا بمعنی فرد ہم ملت شود

وحدتِ او مستقیم از کثرت است
کثرت اندر وحدتِ او وحدت است

اور اسلام تو اس اتحاد کو وسیع سے وسیع تر اور محکم سے محکم تر بنانے کے لئے اس کو نہ سیاسی و معاشی اصول پر قائم کرتا ہے نہ وطنی اور موجودہ زمانے کے قومی اصول پر بلکہ اس اتحاد کو صحیح معنی میں الخلق عیال اللہ کا مصداق بنانے کے لئے ساری نوعِ انسانی کو ایک کلمۂ توحید پر جمع کر کے عالمگیر اخوت قائم کرنا چاہتا ہے جس میں ایک انسان دوسرے انسان کے دکھ درد میں، خوشی و راحت میں اور رنج و آلام میں اسی طرح شریک ہو جس طرح ایک بھائی دوسرے بھائی کی مصیبت میں چین سے نہیں بیٹھتا بلکہ اس کی مصیبت کے دفع کرنے میں تعاون کرتا ہے یا جیسے جسم کے ایک عضو کی تکلیف سارے اعضا کے سکون و اطمینان کو خاک میں ملا دیتی ہے۔ بھلا ایسے نظام میں مستقل علیحدگی اور غیر متناہی خلوت گزینی کی کہاں گنجائش ہو سکتی ہے! یہاں تو

ایک ایک فرد کے ذمے اتنے فرائض ہوتے ہیں کہ دن اور رات کے چوبیس گھنٹوں میں رات ہی کے کسی حصے میں ذکرِ الٰہی کے لئے خلوت نشیں ہونے کا کوئی وقت نکل سکے تو نکل سکے۔ غرضکہ ترکِ علائق تو اس نظامِ اخوت کا ایسا بدترین دشمن ہے جو اس قصرِ فلک بوس کو خاک میں ملا دینے کے لئے بالکل کافی ہے۔ اس عالمگیر اتحاد کا دوسرا نام "آفاقیت" ہے جس کی نسبت اقبال نہایت فخر کے ساتھ فرماتے ہیں کہ:

ع سما سکا نہ دو عالم میں مردِ آفاقی

یہ مردِ آفاقی جو دو عالم کی وسعتوں کو بھی اپنے لئے کم سمجھتا ہے خانقاہوں اور خلوت خانہ کی تنگناؤں میں کیونکر سما سکتا ہے! اور اگر سما گیا تو پھر وہ اس آفاقی برادری کا رُکن کیونکر رہ سکتا ہے!:

می نگنجد مسلم اندر مرز و بوم ۔۔۔ در دلِ او یاوہ گردد شام و روم

ایک باب میں "ارکانِ اساسی ملّیۂ اسلامیہ" کی تعریف کرتے ہیں۔ جس کا رکنِ اوّل "توحید" ہے۔

"انسانی عقل ابتدائی کوششوں میں اپنے ماحول میں اشیا و حوادث کا فرداً فرداً ادراک کرکے ان کے ساتھ کوئی ہنگامی توافق پیدا کرتی رہی۔ ابھی تک ایسا شعور بیدار نہ ہوا تھا جو مظاہر کی گوناگونی اور کثرت کو کسی وحدت میں منسلک کرسکے۔ عقل کا پہلا ارتقائی قدم توحید کی بدولت اٹھا ورنہ عقل

کے لئے خود اپنا مقصود واضح نہ تھا۔ فطرت کی تسخیر فہم فطرت کے ساتھ وابستہ ہے اور اس فہم کا کام حوادث کی کثرت میں آئین کی وحدت تلاش کرنا ہے:

در جہانِ کیف و کم گردید عقل　　　پے بہ منزل بُرد از توحید عقل
ورنہ ایں بیچارہ را منزل کجاست　　　کشتیٔ ادراک را ساحل کجاست

کم فہم لوگ دین اور دانش کو الگ الگ بلکہ متضاد چیزیں سمجھتے ہیں۔ اگر نکتۂ توحید ان کی سمجھ میں آجائے تو ان پر حقیقت منکشف ہو کر توحید کی پیدا کردہ وحدت کوشی ہی دین اور حکمت دونوں کا سرچشمہ ہے اور تمام قسم کی قوتیں اسی میں پیدا ہوتی ہیں:

دیں از و، حکمت از و، آئیں از و
زور از و، قوت از و، تمکیں از و[1]

توحید انسان کو حکمت و آئین اور زور و قوت کا مالک بناتی ہے پست اس کے سائے میں آکر بلند ہو جاتے ہیں، توحید انسان کی منتشر قوتوں کو جمع کر کے اس کو ایک دانے سے خرمن اور رائی سے پہاڑ بنا دیتی ہے۔ ایک انسان توحید کی بدولت کچھ اور ہی ہو جاتا ہے۔ بیم و شک، جو راہِ عمل کے راہزن ہیں اور دل کی آنکھوں کا پردہ، توحید کی وجہ باقی نہیں رہ سکتے۔ اور بیم و شک کے باقی نہ رہنے کی وجہ سے عمل کی قوتیں بھی زندہ ہو جاتی ہیں اور ضمیر کائنات میں پنہاں اسرار کے دیکھنے والی آنکھیں بھی کھل جاتی ہیں:

---

[1] فکر اقبال ص۲۶۵

چوں مقام عبدہٗ محکم شود کاسۂ دریوزہ جامِ جم شود

توحید سے منتشر افراد ایک رشتے میں منسلک ہوجاتے ہیں اور ایک ہی نصب العین کی وجہ سے ان کا اتحاد ایک فولاد کی دیوار بن جاتا ہے۔ اسود و احمر کی تمیز اٹھ جاتی ہے حتیٰ کہ ایک حبشی فاروق اعظمؓ کا بھائی بن جاتا ہے۔ توحید پر قائم شدہ ملت میں یک رنگی ہوتی ہے اور رشک و حسد اور رقابت کے ناپاک جذبات نہیں ہوتے۔ توحید کے ذریعے سب سے پہلے حضرت ابراہیمؑ نے ایک ملت بنائی تھی اور سب سے آخر میں اسی ملت کا احیا کرکے اس کو قیامت تک رہنے والی عالمگیر ملت ہمارے آقا و مولا حضور سرور کائناتؐ نے بنایا۔ اس ملت کا کام معروف کا حکم دینا اور منکر سے باز رکھنا ہے۔ اسی مقصد کے لئے یہ زندہ ہے اور اسی کے لئے قیامت تک زندہ رہے گی۔ مگر حصولِ مقصد کے لئے اوّل اس کو خود اپنے عمل سے نمونہ پیش کرنا ہوگا کہ کسی حقیقت پر یقین کرانے کے لئے عینی شہادت کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے ملتِ اسلامیہ اپنے عمل ہی کے ذریعے نوعِ انسانی کے لئے شاہدِ حق کا کام انجام دے سکتی ہے خدا پر ایمان دنیا کو اسی ملت کے ذریعے آئے گا۔ اور اس کام کے لئے زمان و مکاں کی قید نہیں ہے۔ ہر وقت اور ہر جگہ یہ فرض انجام دیا جائے گا یعنی اس ملت کو بزمِ عالم میں ہمیشہ جام کی طرح گردش میں رہنا چاہئے کہ اس کا کام نہ ختم ہوا ہے اور نہ قیامت تک ختم ہوگا۔ راہ میں مشکلات کے پہاڑ آئیں گے، دقتوں اور دشواریوں کے سمندر حائل ہوں گے مگر توحید کا پرستار خوف اور حزن سے آزاد ہوگا اس لئے کہ اس کا تعلق خدا سے ہے

جو قوت و حیات کا سرچشمہ ہے۔ خدا کی محبت میں سرشار ہو کر اس کی قوتوں کا کوئی اندازہ نہیں رہتا حتیٰ کہ اس کی بے خودی و محویت میں بھی خودی کی سازگاری موجود ہوتی ہے۔ اور رنگ زیبِ نماز کی محویت کے باوجود حملہ آور شیر کو اپنی شمشیرِ خارا شگاف سے شیرِ قالیں بنا دیتے ہیں اور پھر بھی ان کی نماز میں فرق نہیں آتا:

دستِ شہ نادیدہ خنجر برکشید ۔۔۔ شرزہ شیرے را شکم از ہم درید
دل بخود راہے نداد اندیشہ را ۔۔۔ شیرِ قالیں کرد شیرِ بیشہ را
باز سوئے حق رمید آں ناصبور ۔۔۔ بود معراجش نمازِ با حضور

توحید کے پرستار پر ناامیدی کا بھی اثر نہیں ہوتا، ناامیدی انسان کے قوائے عمل کو مفلوج کر دیتی ہے جس کا رشتہ خدا سے وابستہ ہو اس کو ناامیدی سے کیا سروکار! وہ تو لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ کا مخاطب ہے۔ اسی لئے اس میں بَلا کی زندگی اور قیامت کی حرارتِ عمل ہوتی ہے امید کے چراغ سے اس کا دل روشن اور آرزوہائے نو بنو کی حرارت سے اس کی رگوں میں خونِ زندگی دوڑتا رہتا ہے۔ یہ فرعون کے لئے کلیم اور ابوجہل کے لئے محمد بن کر باطل کے ان مظاہر کو نیست و نابود کر کے حق کا پرچم لہراتا رہتا ہے۔ توحید کا پرستار لابہ و مکر، کینہ و انتقام کے جذباتِ اسفل سے پاک ہوتا ہے، دروغ گوئی کو جانتا ہی نہیں اس لئے کہ یہ تمام باتیں خوف و طمع سے پیدا ہوتی ہیں اور وہ خدا کے سوا کسی سے ڈرتا ہے نہ کسی سے طمع رکھتا ہے:

لابہ و مکاری و کین و دروغ ۔۔۔ ایں ہمہ از خوف می گیرد فروغ

بندۂ حق پیشِ مولا لاستے | پیشِ باطل از نعم برجاستے

دوسرا رکن رسالت ہے۔ یہ بھی توحید کی طرح افراد انسانی کو، جو مختلف مادی مقاصد کے تحت منتشر اور باہمد گر دست و گریباں ہوتے ہیں، ایک روحانی نصب العین پر جمع کرکے ان میں اخوت پیدا کرتی ہے:

از رسالت در جہاں تکوینِ ما | از رسالت دینِ ما آئینِ ما
از رسالت صد ہزار ما یک است | جزوِ ما از جزوِ ما لاینفک است

اقبال کہتے ہیں کہ حضرتِ ابراہیمؑ کے دل میں ایک ملت کی آرزو تھی جس کے لئے وہ راتوں کو روتے اور خدا سے دعا مانگتے تھے (رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ) بالآخران کی دعا کے نتیجہ میں یہ ملت اُس "صحرائے غَيْرِ ذِي زَرْعٍ" میں پیدا ہو گئی۔ اور پھر ہزاروں سال کے بعد اُسی ملتِ ابراہیمی کا احیا نبی آخر الزماں محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ ہوا اور اب وہ ملت عالمگیر بھی ہے اور قیامت تک کے لئے دنیا کی رہنمائی بھی اُسی کا کام ہے:

تارکِ آفل، براہیمِ خلیلؑ | انبیا را نقشِ پائے او دلیل
آں خدائے لم یزل را آیتے | داشت در دل آرزوئے ملتے
جوئے اشک از چشمِ بیخوابش چکید | تا پیامِ طہ سرابیتی شنید
بہرِ ما ویرانہ آباد کرد | طائفاں را خانہ بنیاد کرد
تا نہالِ تب علینا غنچہ بست | صورتِ کارِ بہارِ ما نشست

حق تعالیٰ پیکرِ ما آفرید — وز رسالت در تنِ ما جاں دمید
حرفِ بے صوت اندریں عالم بُدیم — از رسالت مصرعِ موزوں شدیم

یہ ملّت جو اہلِ عالم کے لئے پیامِ رحمت ہے اپنے وجود میں رحمۃ اللعالمین کی مرہونِ منت ہے۔ اور اسی کی لائی ہوئی کتاب اس ملّت کے لیے حبل الورید کا حکم رکھتی ہے اور اس کی بقا و ثبات اور استحکام کی ضامن ہے۔ اگر اس کا دامن چھوڑ دیا تو ملّت کا وجود باقی رہ سکتا ہے نہ افراد کا۔ فرد اور قوم دونوں کی بقا اسی میں ہے کہ اس کا اتباع کیا جائے:

دامنش از دست دادن مُردن است — چوں گل از بادِ خزاں افسردن است
زندگی قوم از دمِ او یافت است — ایں سحر از آفتابش تافت است
فرد از حق ملت از وے زندہ است — از شعاعِ مہرِ او تابندہ است
از رسالت ہم نوا گشتیم ما — ہم نفس، ہم مدعا گشتیم ما

مقصد و مدعا کے ایک ہونے سے کثرت وحدت کا رنگ اختیار کرتی ہے اور جب ایک ہم مدعا وحدت پختہ ہو جاتی ہے تو ملت بن جاتی ہے۔ غرضکہ ہر کثرت وحدت کے حصار میں زندہ رہتی ہے (جس طرح قطرے باہم متحد ہو کر دریا بن جاتے ہیں تو زندگی جاوید سے ہم کنار ہو جاتے ہیں) ہماری وحدت دینِ فطرت کی وجہ سے ہے (سیاسی، معاشی اور وطنی اصولوں پر نہیں ہے) اور دینِ فطرت ہم نے نبی سے سیکھا ہے۔ یہ وحدتِ ملّی کا گوہر اسی کے بحرِ بے پایاں سے تعلق رکھتا ہے۔ ہمارا ایک جان ہونا اسی کا مرہونِ منت ہے۔ جب تک اس وحدت کا دامن ہمارے ہاتھ میں ہے ہماری ہستی فنا سے

محفوظ ہے۔ اور یہ وحدت روحانی بنیادوں پر قائم ہونے کی وجہ سے لافانی ہے اس لئے یہ ملّت بھی ہمیشہ رہنے والی ہے۔ اسی وجہ سے ہمارا رسول آخری رسول اور اس کی لائی ہوئی شریعت آخری شریعت ہے جو ہم پر ختم ہوگئی۔ وہ خاتم رسل ہے اور ہم خاتم اقوام ہیں۔ اُس نے ہم کو آخری جام دے کر ساقی گری کی خدمت ہمارے سپرد کی ہے یعنی اب قیامت تک معروف کا حکم دینا اور منکر سے باز رکھنا ہمارا فریضۂ حیات ہے (کُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ:

کثرتِ ہم مدعا وحدت شود — پختہ چوں وحدت شود ملت شود
زندہ ہر کثرت ز بندِ وحدت است — وحدتِ مسلم ز دینِ فطرت است
دینِ فطرت از نبی آموختیم — در رہِ حق مشعلے افروختیم
ایں گہر از بحرِ بے پایانِ اوست — ما کہ یکجانیم از احسانِ اوست

تا نہ ایں وحدت ز دستِ ما رود
ہستیِ ما با ابد ہمدم شود

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد — بر رسولِ ما رسالت ختم کرد
رونق از ما محفلِ ایام را — او رسل را ختم و ما اقوام را
خدمتِ ساقی گری با ما گذاشت — داد ما را آخریں جامے کہ داشت

* نظری حیثیت سے توحید باری اس کے سوا کیا ہے کہ صرف ایک خدا کا اعتقاد رکھا جائے (وحدہٗ لاشریک لہٗ) لیکن عملی حیثیت سے اثبات توحید کے لئے اتنا ہی کافی نہیں ہے بلکہ توحید کے ماننے والوں میں عملی اتحاد کا

ہونا بھی ضروری ہے۔ اور جب تک ایسا نہ ہوگا کوئی متحدہ تہذیب اور متحدہ نظامِ اخلاق بھی وجود میں نہیں آسکتا۔ ان وجوہ سے توحید کا حقیقی مظاہرہ دورِ صحابہؓ ہی نے پیش کیا ہے۔ اس کے بعد جوں جوں زمانہ گزرتا گیا اور مسلمان اس دور کی برکات سے محروم ہوتے گئے تو توحید کی وہ عملی صورت بھی نگاہوں سے اوجھل ہوتی چلی گئی۔ آج مسلمانوں میں اتحاد کا نہ ہونا اس بات کا بیّن ثبوت ہے کہ ہم توحید کو صرف نظری حیثیت سے مانتے ہیں، ورنہ توحید کے پرستار اور وحدتِ افکار و وحدتِ کردار سے اس درجہ دور!

ع بہ بیں تفاوتِ رہ از کجاست تا بکجا!

حضورِ اکرمؐ نے مکی زندگی میں توحید کی جو تعلیم دی تھی اس کا تعلق وحدتِ افکار سے تھا۔ لیکن جب ایک مختصر سی جماعت تیار ہوگئی اور آپ مکّے سے ہجرت کرکے مدینہ تشریف لے گئے تو وحدتِ کردار کا دور شروع ہوا اور اسی وحدتِ کردار کی قوت سے مٹھی بھر مسلمانوں نے عرب کے مشرک، روم کے عیسائی اور خیبر کے یہودیوں کی بڑی بڑی طاقتوں کو پاش پاش کرکے اپنا ایک متحدہ نظامِ سلطنت قائم کردیا۔ اور اس طرح ایک زندہ قوم بن گئے۔ اقبال کے نزدیک ایسی قوم کا پیدا کردینا نبوت کا سب سے بڑا معجزہ ہے: [۱]

بہرحال اس طرح حضورؐ کی زندگی کے تین دور ہوتے ہیں۔ (۱) غارِ حرا کی خلوتوں میں اپنی خودی کی تربیت کا دور (۲) اس کے بعد مکّے میں ایک متحد الخیال جماعت تیار کرنے کا زمانہ اور آخر میں (۳) اس جماعت کے ذریعے باطل

---

۱ مضمون سلیمان ندوی مقالاتِ یومِ اقبال ص۱۶۱

کی قوتوں کا اِستیصال کر کے ایک اسلامی اسٹیٹ قائم کر دینا۔

حضورؐ کی سیرتِ مبارک ہمارے سامنے ہے۔ جب اس آئینے میں موجودہ زمانے کے صوفیہ کو دیکھتے ہیں تو اکثر کے خال و خط وہ نظر نہیں آتے جو سیرتِ نبوی کے اتباع کی صورت میں ہونے چاہیے تھے۔ اگر اُن کے سامنے حضورؐ کی زندگی کے مذکورہ بالا مراحلِ سہ گانہ ہوتے تو وہ غارِ حرا کی خلوت گزینی کے اِتباع میں اپنے آپ کو اس قابل بنانے کی کوشش کرتے کہ خلوت میں اپنی خودی کی تربیت کرنے کے بعد اپنی ملت میں اُس اتحاد فکر و عمل کی اسپرٹ کو زندہ کر سکیں جو صحابہ کے زمانے میں تھی۔ مگر معاملہ اس کے برعکس ہے ان کے ہاں خلوت کا مقصد خودی کو فنا کرنا ہوتا ہے اور پھر اپنے آپ کو ترکِ علائق اور اس سے بھی سوا ترکِ آرزو و مدعا کے قابل بنانا۔ کس قدر افسوس کی بات ہے کہ جس قطرے (فرد) کو دریا (ملّت) میں مل کر دریا بننا چاہیے تھا وہ اپنے آپ کو فنا کر کے دریا کو فنا کرنے کا سامان کرتا ہے۔ اور جس ہستی کو اس کثرت (ملّت) میں وحدت (بذریعہ اتحاد فکر و عمل) کا مشاہدہ کرنے کی کوشش کرنی چاہیے تھی وہ عالم کی کثرت میں (وحدت الوجود کے تصورات میں گم ہو کر) ذاتِ باری کا مشاہدہ کرنے کی کوشش میں اپنی زندگی صرف کرتا ہے۔ اقبال اس کوشش کو عبث قرار دیتے اور نہایت دل سوزی کے ساتھ کہتے ہیں کہ:

کثرت ہم مدعا وحدت شود   پختہ چوں وحدت شود ملت شود
زندہ ہر کثرت ز بندِ وحدت است   وحدتِ مسلم ز دینِ فطرت است

لیکن یہ اتحاد فکر و عمل حریت کے بغیر پروان نہیں چڑھ سکتا۔ اِس لیے

دَورِ استبداد میں توحید کی صرف نظری حیثیت باقی رہ جاتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ افراد کا طبعی وجود تو ہوتا ہے مگر ملت موجود نہیں ہوتی اِس لئے ایک مسلمان کا اولیں فرض یہ ہے کہ وہ استبداد کو ختم کرنے کے لئے جان کی بازی لگا دے۔ اقبال نے اس سلسلے میں امام الشہدا حضرت حسینؓ کی مثال پیش کی ہے کہ جب یزید، جو عادل و عاقل بھی نہ تھا اور متقی بھی اور جسے اکابر ملت نے اس کی سیرت کی کمزوریوں کی وجہ سے تسلیم بھی نہیں کیا تھا، تخت خلافت پر بیٹھ گیا اور اس طرح انتخاب کی بجائے جانشینی اور خلافت کی جگہ سلطنت نے لے لی اور وہ قیصریت پھر لوٹ آئی، جس کی بیخ کنی اسلام کا اولیں فرض تھا، تو وہ مردِ مجاہد وحق پرست جو رسولؐ و بتولؓ کا پروردہ آغوش تھا اور حیدر کرارؓ کا فرزندِ ارجمند، اِس حریت کشی اور اسلام سوزی کو برداشت نہ کرسکا۔ اُس نے بے مثال جرأت و جوانمردی سے استبدادی سیاست کے خلاف حق کا علم بلند کیا اور حریت کی حفاظت میں اپنی اور اپنے فرزندوں اور اعزا کی جانیں قربان کردیں۔ یہی مفہوم ہے حضرت خواجہ معین الدین اجمیری رحمۃ اللہ علیہ کے مندرجہ ذیل اشعار کا:

شاہ است حسینؓ، بادشاہ ہست حسینؓ | دین است حسینؓ، دیں پناہ ہست حسینؓ
سر داد نداد دست در دستِ یزید | حقا کہ بنائے لا الٰہ ہست حسینؓ

اِسی سلسلے میں عقل و عشق کا موازنہ بھی آگیا ہے جس سے اقبال کا یہ منشا ہے کہ اگر کہیں رہبانی تصورات نے جہاد فی سبیل اللہ سے لوگوں کو روکا ہے تو کہیں عقلِ مصلحت اندیش بھی کمزور ایمان والوں کے راستے

یں حائل ہو کر ان کو خدا کی راہ میں قربانی دینے سے باز رکھتی ہے حالاں کہ دین کے مقابلے میں نہ نفع و آرام عاجل کی کوئی حقیقت ہے نہ مصلحت و مآل اندیشی کا کوئی مقام۔ دین کی اقدار اور شعائرِ اسلام کے تحفظ و بقا کے لئے ہی ایک مسلمان زندہ رہتا ہے کہ یہ اس کا مقصدِ حیات ہے مگر جب دین خطرے میں پڑتا ہے تو وہ اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر دین کو بچانے کی کوشش کرتا ہے خواہ اس کوشش میں اپنی عزیز ترین متاعِ حق کہ جان کو بھی قربان کر دینا پڑے، حضرت امام حسینؓ بھی چاہتے تو عقلِ مصلحت اندیش سے کام لے کر ضعیف الایمان، کمزور خودی والوں کی طرح خاموشی سے یزید کی خلافت کو تسلیم کر لیتے مگر یہاں عقلِ مصلحت اندیش پر عشق کا غلبہ تھا اور عشق کسی جامد کیفیت کا نام نہیں ہے، نہ فرار اور ترکِ دنیا اس کا شیوہ ہے۔ یہ تو سراسر انقلاب اور ہمہ تن زندگی ہے۔ حزن و ملال اور خوف و ہراس اس کے پاس بھی نہیں پھٹک سکتے۔ جس طرح ۳۱۳ نفوس، بے سر و ساماں، پریشاں حال، اسلام کی مدافعت کے لئے پیغمبرِ اسلامؐ کے ایک اشارے پر جہاد کے لئے میدان میں آگئے تھے اور اسلام کو سربلند کرنے میں کامیاب ہوئے تھے۔ اسی طرح حضرت امامؓ بھی باوجود نہایت درجہ بے سر و سامانی اور رفقا کی ناقابلِ بیان قلت کے حریت کی حمایت میں انتہائی قربانی پر آمادہ ہو جاتے ہیں کہ :

عشق را آرامِ جاں حریت است   ناقہ اش را ساربان حریت است

دنیا میں ابتدائے آفرینش سے لیکر آج تک خیر و شر کی آویزش و پیکار جاری ہے۔ موسیٰ و فرعون، حسینؓ و یزید، زندگی کی دو مخالف قوتوں کے

نمائندے ہیں۔ خلافت کا سلطنت میں تبدیل ہو جانا فرعون کی کامیابی کے مترادف تھا:

چوں خلافت رشتہ از قرآں گسیخت   حریت را زہر اندر کام ریخت

لہٰذا حریت کا علم بردار سر بکف اٹھا اور اسلام کی کھیتی کو سیراب کرنے کے لئے سحابِ قبلہ کی طرح برسا اور گزر گیا۔ اور ناسازگار حالات اور بڑے سے بڑے خطرات سے بھی فرار کا راستہ ہمیشہ کے لئے بند کر گیا کہ تحفظِ دین سے فرار حقیقت میں موت ہے اور دین کے لئے جان دینا حیاتِ جاوداں:

خاست آں سر جلوۂ خیر الامم   چوں سحابِ قبلہ باراں در قدم

بر زمینِ کربلا بارید و رفت   لالہ در ویرانہ ہا کارید و رفت

تا قیامت قطعِ استبداد کرد   موجِ خونِ او چمن ایجاد کرد

بہرِ حق در خاک و خوں غلطیدہ است   پس بنائے لا الٰہ گردیدہ است

ماسوی اللہ را مسلماں بندہ نیست

پیشِ فرعونے سرش افگندہ نیست

اس کے بعد ایک باب یہ ہے کہ "چوں ملتِ محمدیہ مؤسس بر توحید و رسالت است، پس نہایت مکانی ندارد" یہ موضوع اگرچہ سیاسی ہے اور مغربی قومیت (European Nationalism) کی تردید میں، مگر اس میں بھی بعض ایسے حقائق و بصائر موجود ہیں جو مسلمانوں کی موجودہ رہبانی زندگی کے لئے اصلاحی مواد رکھتے ہیں مثلاً (۱) جو ملت نہایتِ مکانی

نہیں رکھتی بلکہ سارے جہان کو ایک برادری بنا دیتا جس کے ذرائقف میں اصل یہ وہ نشتہ پیدا ہونے والے سلاسلِ تصوّف میں تقسیم ہوتی چلی جا رہی ہے۔ حضرت سلمان فارسیؓ سے کسی نے ان کا شجرۂ نسب دریافت کیا تو آپ نے فرمایا تھا کہ "سلمان ابن اسلام" یعنی فرزندِ توحید ابنِ فلاں بن فلاں پر فخر نہیں کرتا کہ ع در رہِ عشق فلاں ابن فلاں چیزے نیست۔ مگر آج وہی فرزندانِ توحید تصوّف کے زیرِ اثر اپنے سلسلے کے شجرۂ نسب کو سینے سے لگائے ہوئے ہیں اور اس کو بطور ورد کے پڑھنا ہی ضروری نہیں سمجھتے بلکہ اُن کے واسطوں سے دعائیں بھی مانگتے ہیں۔ (۲) جس ملّت کو كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ اور شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ کے معزز خطابات سے نوازا گیا تھا اس کو اپنے کام کی اہمیت کو سمجھتے ہوئے کبھی چین سے نہ بیٹھنا چاہیے تھا مگر اس کی بجائے خانقاہی زندگی کے ذریعہ دنیا سے فرار اختیار کرنا جو ملّی خودکشی کے مترادف ہے۔ غیب سے تو اس کو یہ ندا آ رہی ہے کہ:

چشمِ اقوام سے مخفی ہے حقیقت تیری ہے ابھی محفلِ ہستی کو ضرورت تیری
زندہ رکھتی ہے زمانے کو حرارت تیری کوکبِ قسمتِ امکاں ہے خلافت تیری
وقتِ فرصت ہے کہاں کام ابھی باقی ہے
نورِ توحید کا اتمام ابھی باقی ہے

حضور اکرمؐ نے نبوت سے پہلے غارِ حرا کی خلوتوں میں بیٹھ کر تربیت خودی کو کمال تک پہونچا دیا تھا اور پھر غار سے نکل کر ایک عالمگیر ملّت کی داغ بیل ڈالی تھی جو وطن کو خیرباد کہنے کے بعد پایۂ تکمیل کو پہونچی کہ ایسی عالمگیر ملّت وطن کی محدود جہات میں نہیں سما سکتی تھی:

بگذر از گل گلستاں مقصود تست ایں زیاں پیرایۂ بندِ سود تست

مگر آج اُسی ملّت کے افراد بے شمار ٹکڑوں میں تقسیم ہو چکے ہیں اور توحید کا پیغام لے کر دنیا کے گوشے گوشے میں پہونچنے کی بجائے خلوت گزینی کے لئے وقف ہیں، حالاں کہ اس وقت دین کی تبلیغ اشد ضروری بھی ہے اور یہ زمانہ اس کے لئے بہت سے اعتبارات سے سازگار بھی۔ (۳) حضورؐ نے روئے زمین کو "مسلمان کی مسجد" فرمایا تھا جس کا منشا یہ تھا کہ یہ مسلمانوں کے قبضے میں رہنی چاہیے اور اس کو اسلام ہی کے لئے ہونا چاہیے نہ کہ کافروں کے قبضے میں کفر کی آلودگی کے لئے۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ اگر اس کا کوئی حصّہ بھی کفر کے زیر اثر چلا جائے تو جہاد کے ذریعے اس کو قبضۂ کفر سے نکالا جائے مگر مسلمانوں نے دنیا ہی سے فرار اختیار کر لیا تاکہ پوری دنیا کفر کے ہاتھوں میں پہونچ جائے اور اپنی اس راہبانہ زندگی کے لئے کبھی غارِ حرا کی خلوتوں سے جواز حاصل کرتے ہیں اور کبھی ہجرتِ نبویؐ سے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ :

قصّہ گویاں حق ز ما پوشیدہ اند　　معنیٔ ہجرت غلط فہمیدہ اند
ہجرت آئینِ حیاتِ مسلم است　　این ز اسبابِ حیاتِ مسلم است
معنیِ او از تنک آبی رم است　　ترکِ شبنم بہر تسخیرِ یم است
بگذر از گل، گلستاں مقصودِ تست　　این زیاں پیرایہ بندِ سودِ تست

اِس کے بعد ایک باب ہے " در معنیٔ ایں کہ ملّتِ محمدیہ نہایتِ زمانی ہم ندارد کہ دوامِ ایں ملّتِ شریفہ موعود است "

اِس سلسلے میں پہلی بات یہ ہے کہ ملّت افراد سے زیادہ پائندہ ہے اِس لئے افراد سے زیادہ قابل توجہ ملّت ہے۔ اِس بات کو ذیل کی تمثیل سے سمجھاتے ہیں کہ :

رخصتِ صد لالۂ نا پائدار | کم نہ سازد رونقِ فصلِ بہار
از زیاں گنجِ فراوانش ہماں | محفلِ گلہائے خندانش ہماں
فصلِ گل از نسترن باقی تر است | از گل و سرو و سمن باقی تر است
ہمچناں از فرد ہائے پے سپر | ہست تقویمِ امم پایندہ تر
در سفر یار است و صحبت قائم است | فرد رہ گیر است و ملت قائم است

اور یہ بات اس لئے ہے کہ:

زندہ فرد از ارتباطِ جان و تن | زندہ قوم از حفظِ ناموسِ کہن
مرگِ فرد از خشکیِ رودِ حیات | مرگِ قوم از ترکِ مقصودِ حیات

پھر فرماتے ہیں کہ اگرچہ فرد کی طرح ملت بھی فنا پذیر ہوتی ہے (لِکُلِّ اُمَّۃٍ اَجَل) مگر اُمتِ مسلمہ کو فنا نہیں ہے اس لئے کہ وہ آیاتِ الٰہی میں سے ایک آیت ہے۔ اس کی اصل قالوا بلیٰ اور استواری و ابدیت نَحنُ نَزَّلنَا الذِّکرَ وَاِنَّا لَہٗ لَحَافِظُونَ سے ثابت ہے:

گرچہ ملت ہم بمیرد مثلِ فرد | از اجل فرماں پذیرد مثلِ فرد
اُمتِ مسلم ز آیاتِ خدا ست | اصلش از ہنگامۂ قالوا بلیٰ ست
از اجل ایں قوم بے پروا ستے | اُستوار از نحن نزلنا ستے
ذکر قائم از قیامِ ذاکر است | از دوامش ہم دوامِ ذاکر است
تا خدا اَن یُّطفِؤا فرمودہ است | از فسردن ایں چراغ آسودہ است

اور اس کی فنا ناپذیری ذیل کے اوصاف کی وجہ سے ہے:

اُمتے در حق پرستی کاملے | اُمتے محبوبِ ہر صاحب دلے
حق بروں آورد ایں تیغِ اصیل | از نیامِ آرزو ہائے خلیلؑ
تا صداقت زندہ گردد از دمش | غیرِ حق سوزد ز برقِ پیہمش

ماکہ توحید خدا را حجتیم — حافظ رمز کتاب حکمتیم

اور اس کی بقا کا عملی ثبوت بھی اس تاریخی واقعے سے مل گیا ہے زمانہ
بھی اس کو نہ مٹا سکا۔ وہ فتنہ جس سے ۴۰ لاکھ مسلمان تہ تیغ ہوئے تھے
جس نے سرزمین بغداد کو خون مسلم سے لالہ زار بنا دیا تھا:

آسماں با ما سر پیکار داشت — در بغل یک فتنۂ تاتار داشت
بند ہا از پا کشود آں فتنہ را — بر سر ما آزمود آں فتنہ را
فتنۂ پامال راہش محشرے — کشتۂ تیغ نگاہش محشرے
خفتہ صد آشوب در آغوش او — صبح امروزے نزاید دوش او
سطوت مسلم بخاک و خوں تپید — دید بغداد آنچہ روما ہم ندید
تو مگر از چرخ کج رفتار پرس — زاں نو آئین کہن پندار پرس
آتش تاتاریاں گلزار کیست؟ — شعلہ ہائے او گل دستار کیست؟

کیا ایسی پائیدار ملت کے افراد میں دنیا کی بے ثباتی و ناپائداری کے تصورات
سے فرار کا جذبہ پیدا ہونا چاہیے؟ حالاں کہ تاتاریوں کے اتنے بڑے فتنے کے نتیجے
میں بھی حرم پاسباں مل گئے کعبے کو صنم خانے سے۔ اور کیا زمان و مکان کو
اعتباری چیز سمجھنا چاہیے؟ حالاں کہ یہ زمان و مکاں ایک غیر فانی ملت کی
جولانگاہ فکر و عمل ہیں

لیکن جو ملت اپنے آئین کو ترک کر دیتی ہے اس کے اجزائے ترکیبی
پریشان ہو جاتے ہیں۔ ہستی مسلم بھی آئین ہی سے قائم ہے:

ملتے را رفت چوں آئیں ز دست — مثل خاک اجزائے او از ہم شکست
ہستی مسلم ز آئین است و بس — باطن دین نبی این است و بس

تو همی دانی کہ آئینِ تو چیست؟ | زیرِ گردوں سرِّ تمکینِ تو چیست!
آں کتابِ زندہ قرآنِ حکیم | حکمتِ او لایزال است و قدیم

اس کے بعد قرآن کی تعریف کی ہے اور پھر مسلمانوں سے اس طرح خطاب کرتے ہیں:

اے گرفتارِ رسومِ ایمانِ تو | شیوہ ہائے کافری زندانِ تو
قطع کردی امرِ خود را در زُبُر | جادہ پیمائی الیٰ شیءٍ نُکُر
گر تو می خواہی مسلماں زیستن | نیست ممکن جز بقرآں زیستن

اور آخر میں یہ تلخ نوائی بھی موجود ہے کہ:

صوفیِ پشمینہ پوشِ حال مست | از شرابِ نغمۂ قوال مست
آتش از شعرِ عراقی در دلش | در نمی سازد بقرآں محفلش
از کلاہ و بوریا تاج و سریر | فقرِ او از خانقاہاں باج گیر

یعنی صوفیِ خرقہ پوش، جو حال مست ہے اور نغمۂ قوال کی شراب سے از خود رفتہ رہتا ہے۔ عراقی کے شعر سے تو اس کے دل میں آگ بھڑک اٹھتی ہے مگر اس کی محفل کو قرآن سازگار نہیں۔ قرآن سے اس کے دل میں گرمی پیدا نہیں ہوتی۔ اپنی کلاہ کا تاج سر پر رکھے ہوئے بوریے کے تخت پر بیٹھا خانقاہوں سے خراج وصول کرتا رہتا ہے (اور قرآن کی نعمتوں سے محروم ہے)۔

اس کے بعد ایک باب ایسا آتا ہے جو اقبال کی طبیعت کے بالکل خلاف معلوم ہوتا ہے اس قدر خلاف کہ اقبال کا نکتہ چیں اس کو اقبال کی طبیعت کا تضاد بتلائے تو بجا ہوگا۔ یعنی وہی اقبال جو تقلید کو یہاں تک مذموم سمجھتا ہے کہ اس کے نزدیک اگر کوئی چھوٹا گناہ بھی کیا ہے تو ثوابِ تقلید سے بہتر ہے:

چو از دستِ تو کارِ نادر آید   گناہے ہم اگر باشد ثواب است

اور جواپنی ناپسندیدگی کو اس طرح صحیح ثابت کرتا ہے کہ:

اگر تقلید بودے شیوۂ خوب   پیمبر ہم رہِ اجداد رفتے

وہی اقبال اس کتاب میں تقلید کو اجتہاد سے بہتر بتلاتا ہے۔ مگر اس بات کو اقبال کے تضاد پر محمول نہیں کرنا چاہیئے۔ کیونکہ وہ تقلید کو ایک استثنائی صورت میں اچھا بتلا رہے ہیں نہ کہ بطورِ کلیہ کے اضطرار کے طور پر نہ کو جوازاً یعنی "زمانۂ انحطاط میں تقلید اجتہاد سے بہتر ہے" اِس لئے کہ انحطاط کے زمانے میں افرادِ ملت اپنی شستگیٔ اعصاب کی وجہ سے تقلید پسند ہو جاتے ہیں۔ اور ان میں اجتہاد کی قوتیں باقی نہیں رہتیں۔ ایسی حالت میں کہ جب تقلید سے مفر نہیں ہے تو کہتے ہیں موجودہ دورِ انحطاط کے عالمانِ کم نظر کے اجتہاد کی بجائے اسلاف کی تقلید ہی کیوں نہ کی جائے:

ز اجتہادِ عالمانِ کم نظر   اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر

اس لئے کہ:

عقلِ آبائت ہوس فرسودہ نیست   کارِ پاکاں از غرض آلودہ نیست
فکرِ شاں ریسد ہمی باریک تر   ورعِ شاں با مصطفٰے نزدیک تر
ذوقِ جعفرؓ کاوشِ رازی نماند   آبروئے ملتِ تازی نماند

تنگ بر ما رہگذارِ دیں شد است
ہر لئیمے رازدارِ دیں شد است

اور آخر میں پھر قرآن ہی کی طرف متوجہ کرتے ہیں کہ:

از یک آئینی مسلماں زندہ است   پیکرِ ملت ز قرآں زندہ است
ما ہمہ خاک و دلِ آگاہ اوست   اعتصامش کن کہ حبل اللہ اوست

چوں گہر در رشتۂ او سفتہ شو درنہ مانندِ غبار آشفتہ شو
بحر گم کردی زیاں اندیش باش حافظِ جوئے کم آبِ خویش باش

فرماتے ہیں کہ اسلاف کی تقلید سے جوئے کم آب ہی ملے گی لیکن جب دریا گم ہوگیا تو پھر کبھی چھوٹی سی نہر ہی کی حفاظت کرنی چاہیے۔

"تقلید کی یہ تلقین ایک مُردہ قوم کے لئے ہے۔ اقبال ملّتِ اسلامیہ کو دَورِ حاضر میں مُردہ ہی سمجھتا ہے، اگرچہ اس کے احیاء سے ناامید نہیں۔ اب یہی بہتر ہے کہ اللہ اللہ کرو اور طرزِ فکر و عمل میں کسی گذشتہ امام کی تقلید ہی کرلو۔ لیکن یہ تقلید غذائے روح نہیں بلکہ مریض میں جو جان کی رمق باقی دکھائی دیتی ہے اس کو سنبھالنے کے لئے ایک دوا ہے:

اے پریشاں محفلِ دیرینہ ات مُردِ شمعِ زندگی در سینہ ات
نقش بر دل معنیِ توحید کن چارۂ کارِ خود از تقلید کن

یہ نصیحت عوام کے لئے ہے جن میں ہمارے کم علم اور بے بصیرت علماء کا ایک طبقہ بھی داخل ہے۔۔ اِلاماشاء اللہ۔ اس نصیحت کو اقبال اپنے لئے قبول کرنے کو تیار نہیں۔ اس کا اپنا ذوق تو یہ ہے کہ اجتہاد اور جدّت و ندرت میں اگر غلطی بھی سرزد ہو تو وہ اس کو مقلدانہ نیکی پر ترجیح دیتا ہے:

چو از دستِ تو کارِ نادر آید
گناہے ہم اگر باشد ثواب است"[1]

---

[1] فکرِ اقبال صفحہ ۲۶۶، ۲۶۷

یہی بات صوفیہ پر بھی صادق آتی ہے کہ وہ اس دورِ انحطاط کے عجمی تصورات کو ترک کر کے پھر اسلاف ہی کی طرف رجوع کریں کہ وہ دورِ نبوی سے قریب تر تھے اس لئے ان کا تصوّف قرآن اور سُنّت ہی کا اتباع تھا نہ کہ یونان اور ہندوستان کی فلسفیانہ موشگافیاں جن کو قرآن و سنّت سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔

اِتباعِ آئین کے بارے میں ایک بار پھر لکھا ہے کہ "سیرتِ ملّیہ کی پختگی اتباعِ آئینِ الٰہیہ سے ہوتی ہے۔"

ناواقف لوگوں نے شریعت اور عشق کو ایک دوسرے کے خلاف سمجھ لیا ہے حالاں کہ اسلامی شریعت سے واقفیت رکھنے والے اچھی طرح جانتے ہیں کہ شریعت اور عشق میں تضاد کا شائبہ بھی نہیں۔ بلکہ شریعت کے ہر حکم کی تہ میں عشق ہی کا جذبہ کارفرما ہے:

علمِ حق غیر از شریعت ہیچ نیست اصلِ سُنّت جز محبّت ہیچ نیست

بلکہ شریعت اسلامی کی اساس حکمت بھی ہے اور محبّت بھی اور اس کا مقصد انسان کی قوتوں میں اضافہ کرنا ہے:

قدرت اندر علمِ او پیداستے ہم عصا و ہم یدِ بیضاستے

اس لئے اگر مستحب کے ادا کرنے میں کوئی قوت مزاحم ہو تو اس کا ادا کرنا فرض ہو جاتا ہے۔ اسی طرح دشمن اگر گمانِ صلح کی وجہ سے مطمئن ہو اور جنگ کے لئے تیار نہ ہو تو اس کو کمزور پاکر حملہ آور ہونا حرام ہے بلکہ اس کو موقع دیا جائے کہ وہ اپنی قوتوں کو مستحکم و منظم کرے اور پھر بھی اگر جنگ میں پہل کرے تو اس سے جنگ کی جائے:

چوں کسے گردد مزاحم بے سبب با مسلماں در ادائے مستحب

متعب را فرض گردانیده اند　　زندگی را عینِ قدرت دیده اند
روز ہیجا لشکرِ اعدا اگر　　بر گمان صلح گردد بے خطر
گیرد آسان روزگارِ خویش را　　بشکند حصن و حصارِ خویش را
تا نگیرد باز کار او نظام　　تاختن بر کشورش آمد حرام

یہ اس لئے کہ دشمن کی کمزوری سے فائدہ اٹھانا شجاعت نہیں ہے۔ اور اس میں یہ راز بھی ہے کہ خطرات میں پڑنے اور مشکلات کا مقابلہ کرنے ہی میں زندگی ہے:

سرِّ ایں فرمانِ حق دانی کہ چیست؟　　زیستن اندر خطر ہا زندگی ست
شرع می خواہد کہ چوں آئی بجنگ　　شعلہ گردی واشگافی کام سنگ
آزماید قوت بازوئے تو　　می نہد الوند پیشِ روئے تو
باز گوید سرمہ ساز الوند را　　از تفِ خنجر گداز الوند را

ایک دُبلی اور ناتواں بھیڑ شیر نر کے پنجۂ فولاد شکن کے لائق نہیں ہوتی۔

دوسرا سبب یہ بھی ہے کہ باز جب مولے کی شکار کا خوگر ہو جاتا ہے تو اپنے شکار سے بھی زیادہ زبوں ہو جاتا ہے۔ اِس لئے شارعِ آئینِ شناسِ خوب و زشت نے ہمارے لئے یہ نسخۂ قوت لکھا ہے۔ اس پر عمل پیرا ہونے سے آدمی آہن عصب ہو جاتا ہے۔ یہ نسخہ (شریعت) خستہ کو پہاڑ کی طرح پختہ و استوار کرتا ہے۔ دینِ مصطفےٰ پر عمل کرنے سے زندگی اور ضابطے کی پابندی حاصل ہوتی ہے اگر وہ زمین (پست) ہے تو یہ اس کو آسمان (بلند) بناتا ہے۔ بلکہ ایسا بناتا ہے جیسا خدا چاہتا ہے کہ وہ بنے۔ یہ صیقل ہے کہ زنگ کو صاف کر کے انسان کو آئینے کی مثال کر دیتی ہے:

شارعِ آئیں شناسِ خوب و زشت　　بہرِ تو ایں نسخۂ قدرت نوشت

از عمل آہن عصب می سازدت | جائے خوبے در جہاں نداردت
خستہ باشی استوارت می کند | پختہ مثلِ کوہسارت می کند
ہست دینِ مصطفےٰ دینِ حیات | شرعِ او تفسیرِ آئینِ حیات
گر زمینی آسماں سازد ترا | آنچہ حق می خواہد آں سازد ترا
صیقلش آئینہ سازد سنگ را
از دلِ آہن ربایدزنگ را

فرماتے ہیں جب سے قوم نے شعارِ مصطفےٰ کو چھوڑا ہے، زندگی سے محروم ہوکر رہ گئی ہے۔ وہ نہالِ سربلند و استوار یعنی شتر سوار صحرائی مسلمان، جب تک وادئ بطحا میں رہا گرمی صحراسے تربیت حاصل کرتا رہا مگر جب سے عجم میں آیا اور عجمی تصورات سے متاثر ہوا ہے تو اس قوت میں زوال ہی آتا چلا گیا اور اب اس کی ناتوانی کی کوئی حد نہیں ہے۔ قرنِ اوّل کے مسلمانوں نے اسی آئینِ حیات کی پابندی سے انفس و آفاق کو مسخر کیا تھا۔ لیکن عجمی صوفیوں نے اس آئینِ حیات کو چھوڑ دیا، کوہ و دریا اور بحر و بر کی وسیع فضاؤں سے نکل کر گوشہ گیری اختیار کرلی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ یہ وسیع فضائیں ان کے ہاتھ سے نکل گئیں اور اب اُن میں صرف ایک کشکول گدائی باقی رہ گیا:

تا شعارِ مصطفےٰ از دست رفت | قوم را رمزِ حیات از دست رفت[1]

لہٰذا آگے چل کر حضرت شیخ احمد رفاعی رحمۃ اللہ علیہ کی وہ نصیحت تحریر فرماتے ہیں جو اُنھوں نے اپنے ایک مرید کو کی تھی:

شیخ احمد، سیدِ گردوں جناب | کاسبِ نور از ضمیرش آفتاب

---

[1] اقبال کامل ص۳۲۲

گل کہ می روید ز مزارِ پاکِ او · لا اِلٰہ گویاں دمد از خاکِ او
با مریدے گفت اے جانِ پدر! · از خیالاتِ عجم باید حذر
زانکہ فکرش گرچہ از گردوں گذشت · از حدِ دینِ نبیؐ بیروں گذشت
اے برادر ایں نصیحت گوش کن · پندِ آں آقائے ملت گوش کن

قلب را زیں حرفِ حق گرداں قوی
با عرب در ساز تا مسلم شوی

اقبال نے اپنا ایک بچپن کا واقعہ لکھا ہے۔ جس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ان کی تربیت کس ماحول میں اور کس طرح ہوئی تھی۔ وہ فرماتے ہیں کہ ایک دن ایک فقیر ہمارے دروازے پر صدا لگا رہا تھا منع کیا مگر کسی طرح ٹلتا ہی نہ تھا۔ آخر غصے میں آ کر میں نے اس کے سر پر ایک لکڑی ایسی ماری کہ جو کچھ مانگ کر لایا تھا وہ بھی اس کے ہاتھ سے گر گیا۔ جوانی کے نشے میں عقل صواب و ناصواب نہیں دیکھتی، مگر میرے والد کے دل کو اس سے بڑا صدمہ پہونچا چہرہ زرد ہو گیا، دل سے آہیں نکلنے لگیں اور آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے۔ یہ حال دیکھ میرا دل کانپ گیا۔ فرمانے لگے کل قیامت کے دن جب حضورؐ کی امت حضورؐ کے گرد جمع ہوگی۔ غازیانِ ملتِ بیضا بھی اور حکمتِ دیں کے محافظ بھی اور شہدا بھی، زہاد بھی اور عاشقانِ دل فگار بھی، عالم بھی اور شرمسار گنہگار بھی، سب موجود ہوں گے اور اس وقت اس اجتماعِ امت میں اس گدائے دردمند کا نالہ بلند ہوگا تو اے صراطِ مستقیم سے دور افتادہ سرکش! اگر حضورؐ نے اس وقت پوچھا تو میں کیا جواب دوں گا کہ خدا نے تجھ کو ایک مسلمان نوجوان دیا تھا تو یہ آسان کام بھی نہ کر سکا کہ اس کو

آدمی بنادیتا۔ اُس وقت کا منظر ناقابلِ بیان ہے کہ :

در ملامت نرم گرفتار آں کریمؐ　　من رہینِ خجلتِ امید و بیم

پھر بیٹے سے اِس طرح خطاب کرتے ہیں :۔

اے بیٹے! ذرا اُمتِ خیرالبشرؐ کے اُس اجتماع کا خیال کر اور پھر میری سفید ڈاڑھی اور اس پر اُمید و بیم کی وجہ سے جسمِ لرزاں کو دیکھ! باپ پر ایسا نازیبا ظلم روا نہ رکھ اور غلام کو آقا کے آگے رسوا نہ کر۔ تو شاخِ مصطفےٰؐ کا ایک غنچہ ہے اس لئے مصطفےٰؐ ہی کی بادِ بہاری سے پھول بننے کی کوشش کر۔ (حضورؐ کے خُلقِ عظیم سے بہرہ اندوز ہونا چاہیئے)

غنچہ از شاخسارِ مصطفےٰؐ　　گُل شو از بادِ بہارِ مصطفےٰؐ
از بہارش رنگ و بو باید گرفت　　بہرہ از خلقِ او باید گرفت
مُرشدِ رومی چہ خوش فرمودہ است　　آنکہ یم در قطرہ اش آسودہ است

مگسل از ختم الرسلؐ ایامِ خویش
تکیہ کم کن بر فن و بر کامِ خویش

فطرتِ مسلم سراپا شفقت است　　در جہاں دست و زبانش رحمت است
آنکہ مہتاب از سرِ انگشتش دو نیم　　رحمتِ او عام و اخلاقش عظیم
از مقامِ او اگر دور ایستی　　از میانِ معشرِ ما نیستی

اس کے بعد اس حقیقت کی طرف متوجہ کیا ہے کہ حیاتِ ملیہ کے لئے کوئی مرکزِ محسوس ہونا چاہیئے اور ملتِ اسلامیہ کا مرکز "بیت الحرام" ہے یہ مرکزِ مشرق و مغرب اور شمال و جنوب کے کروڑوں مسلمانوں کے لئے ایک نقطۂ جاذب کا حکم رکھتا ہے، جس کی وجہ سے حیاتِ ملی میں ہم آہنگی و وحدت

ہے۔
اس سلسلے میں اوّل زندگی کی حقیقت کو نہایت درجہ حکیمانہ انداز میں کیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ زندگی رمِ پیہم کا نام ہے۔ مادہ ہو یا نفس جذبہ مسلسل روانی اور تغیرِ احوال موجود ہے۔ لہٰذا کہنا چاہیے کہ زندگی سراپا پروانہ ہے:

چوں خیال از خود رمیدن پیشہ اش — از جہت دامن کشیدن پیشہ اش
ز نظر داری یکے بر خود نگر — جز رمِ پیہم نہ اے بے خبر!

جمود، سستی اور بے عملی کا نام زندگی نہیں ہے۔ یہ زندگی کی نفی ہے۔ زندگی کا اثبات حرکتِ پیہم اور سعیِ مسلسل ہی سے ہوتا ہے:

زندگی مرغِ نشیمن ساز نیست — طائرِ رنگ است و جز پرواز نیست

اس مقصد کے لئے زندگی اپنے کاموں میں خود ہی گرہیں ڈالتی اور خود ہی ان کو کھولتی رہتی ہے۔ اپنے لئے دشواریاں پیدا کرتی اور پھر ان دشواریوں کو آسان کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اور جو کبھی عارضی طور پر سکون و جمود اختیار کر لیتی ہے تو وہ بھی اس لئے کہ ذوقِ خرام دو بالا ہو:

عقدہ ہا خود می زند در کارِ خویش — باز آساں می کند دشوارِ خویش
پا بگِل گردد حیاتِ تیز گام — تا دوبالا گردد ش ذوقِ خرام
دمبدم مشکل گرد آساں گذار — دمبدم نو آفریں و تازہ کار

زندگی ہر جگہ ایک نیا کام کرتی ہے مگر جب پیکرِ انسانی میں خلوت گزیں ہوتی ہے تو انجمنیں پیدا کر دیتی ہے:

خلوت اندر تن گزیند زندگی — انجمن ہا آفریند زندگی

اسی طرح امتوں کی پیدائش کے آئین کو سمجھنا چاہیے۔ یہاں بھی زندگی ایک

مرکز پر آجاتی ہے۔ یعنی دائرے کے لیے مرکز کی وہی حیثیت ہے جو جسم کے لئے روح کی۔ جس طرح مرکز اور دائرے کی نسبت باہمی میں دائرہ نقطۂ مرکز سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح قوم کا ربط و نظام بھی مرکز ہی سے ظہور میں آتا ہے اور مرکز کی وجہ سے ہی قائم رہتا ہے۔ اس اعتبار سے بیت الحرام ہمارا رازدار اور راز ہے اور ہمارا سوز و ساز اسی کی وجہ سے ہے۔ ہم اس کو سانس کی طرح اپنے سینوں میں پرورش کرتے ہیں، ہم من حیث القوم ایک پیکر ہیں اور بیت الحرام اس پیکر کی جان ہے، ہمارا باغ اسی کی شبنم سے تازہ و شاداب ہے اور ہماری کھیتی کی آبیاری اسی کے زمزم سے ہوتی ہے:

قوم را ربط و نظام از مرکزے — روزگارش را دوام از مرکزے
راز دار و راز ما بیت الحرام — سوز ما ہم ساز ما بیت الحرام
چوں نفس در سینہ او را پروریم — جان شیریں است او ما پیکریم
تازہ رو بستان ما از شبنمش — مزرع ما آب گیر از زمزمش

ملتیں وحدت سے زندہ رہتی ہیں۔ اور بیت الحرام ہماری جمعیت کا پاسبان ہے:

ملت بیضا ز طوفش ہم نفس — ہمچو صبح آفتاب اندر قفس
از حساب او یکی بسیاریت — پختہ از بندش خودداریت
تو ز پیوند حریمے زندۂ — تا طواف او کنی پایندۂ
در جہاں جان امم جمعیت است — در نگر سر حرم جمعیت است

وجودی حضرات بھی کثرت میں وحدت، وحدت میں کثرت کے دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس کے لئے انھوں نے بھی مرکز، دائرہ اور کثرت میں وحدت، وغیرہ اصطلاحیں ایجاد کی ہیں۔ مگر کثرت میں وحدت کا جو منظر بیت الحرام پیش کرتا ہے وہ ایسا حقیقی [illegible] ہے کہ ایسا منظر کسی قوم نے آج تک نہیں دیکھا۔ یہی

وجہ ہے کہ دوسری اقوام نے جہاں نفیِ خودی اور فنا کے غیر فطری طریقے ایجاد کئے وہاں توحید کی اس شان کے خلاف بھی وحدۃ الوجود کا غیر حقیقی نظریہ اور اس کے لوازمات " وحدت میں کثرت " اور مرکز و دائرہ وغیرہ اصطلاحات وضع کرلیں۔ مگر افسوس ہے کہ خود مسلمانوں میں ایسے گروہ موجود ہیں جنہوں نے بیت الحرام کے مرکز پر دنیا بھر کے مسلمانوں کے ایک وقت میں ایک ہی کتاب میں ایک ہی خیال و عمل کے ساتھ جمع ہونے کو دیکھ کر کثرت میں وحدت یا وحدت میں کثرت کے روح پرور نظارہ کرنے کی بجائے کائنات کی کثرت میں خدا کی ذات کے دیکھنے کی سعیِ لاحاصل کو اپنی غایتِ زندگی بنا لیا۔ حالاں کہ یہ فعلِ عبث تھا اس لئے کہ خدا کی ذات کائنات کی اشیاء میں جاری و ساری نہیں ہے کہ وہ کثرت میں وحدت دیکھ سکتے۔ کائنات میں جو کچھ نظر آتا ہے وہ خدا کی ذات نہیں ہے اس کی شیون و صفات ہیں، اس کی ذات تو ...... عالم کی اشیاء سے اس قدر ورا الورا ہے کہ اس کی طرف اشارہ بھی نہیں کرسکتے کجا اس کا دیکھنا۔

اقبال کہتے ہیں کہ مسلمانوں کو اُمتِ موسوی سے عبرت حاصل کرنی چاہئے، اس کی جمعیت اسی وجہ سے پریشان ہوئی کہ اس کا مرکز اس کے ہاتھ سے نکل گیا وہ قوم جو رسولوں کی آغوش میں پلی تھی، جس کا ایک ایک فرد اسرارِ کل (اسرارِ ملت) سے آگاہ تھا، زمانے نے اس کے رخسار پر ایسا طمانچہ مارا کہ اس کی زندگی خون ہو کر آنکھوں کی راہ سے بہہ گئی۔ اپنی حالت پر آٹھ آٹھ آنسو روتے ہیں، غضبِ الٰہی میں گرفتار ہو کر دنیا بھر میں مارے مارے پھرتے ہیں۔ زمین کے جس حصے میں اپنا گھر بنانا چاہتے ہیں، وہیں ہزاروں مصیبتوں کے طوفان اُٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ اور آج اپنے منہدم شدہ معبد کی باقی دیوار پر دنیا بھر کے یہودی زائر سر ٹکرا کر گریہ و زاری کرتے ہیں :

شمع مُردہ نوحہ خواں پروانہ اش   مشتِ خاکم لرزد از افسانہ اش

غرضکہ مُسلمانوں کو اپنی جان سے زیادہ اس مرکز کی حفاظت کرنی چاہیئے تاکہ ان کی جمعیت باقی رہے اور ان کو وہ روز بد نہ دیکھنا پڑے جو بنی اسرائیل کا مقدر بن چکا ہے۔

آخر میں مُسلمانوں کو جو نصیحت فرماتے ہیں وہ بھی سُن لیجئے۔ اور خدارا انصاف کیجئے کہ کیا ہمارا طرزِ عمل یہی ہے۔ اور بالخصوص اہلِ تصوّف کو ان اشعار میں بصیرت کا سامان بہت زیادہ ملے گا۔ اور شاید ان کو یہ بھی سوچنے کی توفیق ہو جائے کہ اقبال جس تصوف کی مخالفت کرتا ہے وہ کونسا تصوّف ہے:

اے ز تیغِ جورِ گردوں خستہ تن!   اے اسیرِ التباس و وہم و ظن

پیرہن را جامۂ احرام کن   صبح پیدا از غبارِ شام کن

مثلِ آبا غرق اندر سجدہ شو   آنچناں گم شو کہ یکسر سجدہ شو

مُسلمِ پیشیں نیازے آفرید   تا بناز عالمِ آشوبے رسید

در رہِ حق پا بنوکِ خار خست

گلستاں در گوشۂ دستار بست

لیکن کعبہ مسلمانوں کا نصب العین نہیں ہے۔ نصب العین حفظ و نشرِ توحید ہے اور حقیقی جمعیت نصب العین ہی کے پیش نظر رکھنے میں ہے:

چوں ز ربطِ مدعائے بستہ شد   زندگانی مطلعِ برجستہ شد

چوں حیات از مقصدے محرم شود   ضابطِ اسبابِ ایں عالم شود

خویشتن را تابعِ مقصد کند   بہرِ او چیند، گزیند، رد کند

بغیر نصب العین کے حرکت اور عمل کا ظہور نہیں ہوتا، زندگی نصب العین ہی
سے وابستہ ہے:

مدعا مضراب ساز ہمت است　　مرکزے کو جاذب ہر قوت است
دست و پائے قوم را جنباند او　　یک نظر صد چشم را گرداند او

جب یہ حقیقت ہے تو:

شاہد مقصود را دیوانہ شو　　طائفِ ایں شمع چوں پروانہ شو
گر بقدر یک نفس غافل شدی　　دور صد فرسنگ از منزل شدی

فرماتے ہیں کہ زندگی جو اس منزل پر پہونچی ہے وہ یونہی آسانی سے نہیں پہونچ
گئی ایک مدت اس نے خداوندانِ باطل سے جنگ و پیکار کی ہے اور ان کی
شکست و ریخت کرتے ہوئے ارتقار کی آخری منزل میں مسلمان کے دل میں
اس کی تخم ریزی ہوئی اور اس کی زبان سے کلمۂ توحید کی صورت میں ظاہر
ہوئی ہے اور اب یہ منزل نوع انسانی کے ارتقار کی آخری منزل ہے:

مدتے پیکار با احرار ساخت　　با خداوندانِ باطل کار داشت
تخم ایماں آخر اندر گل نشاند　　با زبانت کلمۂ توحید خواند

زندگی میں جمال و جلال توحید ہی کے عرفان سے پیدا ہوتا ہے۔ اس سرچشمۂ
حیات کی حفاظت پر ملت کی زندگی موقوف ہے اور جب تک سارا عالم توحید
سے آشنا نہ ہو جائے مسلمان کو چین سے نہیں بیٹھنا چاہئے کہ خدا نے ملت مسلمہ
کو اُمتِ عادل کے خطاب سے سرفراز کیا ہے (وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً
وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ)

تا نہ خیزد بانگِ حق از عالمے　　گر مسلمانی نیاسائی دمے
می ندانی آیۂ اُمّ الکتاب　　اُمتِ عادل ترا آمد خطاب

آب و تابِ چہرۂ ایّام تو　　در جہاں شاہد علی الاقوام تو
نکتہ سنجاں را صلائے عام دہ　　از علوم اُمّیے پیغام دہ

فرماتے ہیں۔ نبیِ اُمّیؐ، جس کی بات ہوائے نفسانی سے پاک، رمزِ ما غویٰ کی شرح ہے، اُس نے جس وقت نبضِ کائنات کو دیکھا تو دنیا کو تقویمِ حیات کے اسرار بتلا دیئے۔ دنیا کو آلودگیوں سے پاک کیا۔ زندگی اس کے دین پر وابستہ ہے۔ جو اس کے آئین سے منحرف ہوا وہ زندگی سے محروم ہوگیا۔ اے مسلمان! تو اس کی لائی ہوئی کتاب کو اپنی بغل میں رکھتا ہے۔ تجھ کو میدانِ عمل میں سب سے زیادہ بڑھ کر قدم رکھنا چاہیئے۔ فکرِ انسانی، جو بت گر و بت پرست واقع ہوئی ہے اور ہر وقت ایک نئے بت کی تلاش میں رہتی ہے، اُس نے پھر آذری شروع کی ہے اور ایک نیا بت بنا لیا ہے ایسا بت کہ جس کو خونریزی میں مزہ آتا ہے۔ اِس بت کا نام رنگ، نسب اور ملک ہے۔ اس نابکار بت کے قدموں پر آدمیت کو بھیڑ بکری کی طرح قربان کر دیا گیا ہے۔ اے مسلمان! تو نے مینائے خلیلؑ سے شراب پی ہے اس لئے تیرے خون میں صہبائے خلیلؑ کی گرمی ہے۔ اس حق کے بھیس میں چھپے ہوئے باطل کو بھی لا موجود الا اللہ کی تلوار سے ہلاک کر دے تاکہ یہ تاریکی دور ہو اور دنیا پھر توحید اور احترامِ آدمیت کے نور سے منور ہو جائے۔ غرضکہ جو چیز تجھ پر کامل ہوئی ہے اس کو عام یعنی دنیا کو نعمتِ اسلام سے مالامال کرنے ورنہ:

لرزم از شرمِ تو چوں روزِ شمار　　پرسدت آں آبروئے روزگار ۔
حرفِ حق از حضرتِ ما بُردۂ　　پس چرا با دیگراں نسپردۂ

اس کے بعد ان کا نہایت پسندیدہ موضوع آتا ہے وہ یہ کہ

موجوداتِ عالم کی تسخیر کے بغیر حیاتِ ملی میں وسعت اور قوت پیدا نہیں ہو سکتی اس کی ابتدا اس طرح کرتے ہیں کہ جب تم نے نادیدہ (خدا) سے پیمانِ وفا باندھا ہے تو تم کو قیدِ ساحل سے آزاد ہونا چاہیے کہ وہ ذات محدود و مقید نہیں ہے تو تم محدود و مقید کیونکر ہو سکتے ہو۔ یہ دنیا سے گریز، خلوت گزینی اور خانقاہ نشینی تم کو کہاں زیب دیتی ہے! تمہارا کام تو یہ ہے کہ خاک پستی سے اُٹھ کر غائب (خدا) سے دل لگاؤ اور حاضر (موجوداتِ خارجی) سے جنگ کر کے اس کو مسخر کرو۔ ہستیٔ حاضر ہی تو غیب کی تفسیر کرتی ہے۔ حاضر ہی کے مشاہدے اور تفکر سے تو غیب کا عرفان ہوتا ہے۔ بلکہ مسلمان اس پر اکتفا نہیں کرتا کہ موجودات کو مسخر کر کے رہ جائے وہ تو اس سے بھی آگے بڑھ کر تسخیرِ غائب میں کوشاں ہوتا ہے اور جب تک خدا کی صفات کو اپنے اندر جذب نہیں کر لیتا اپنی تسخیر کو ناقص و ناتمام سمجھتا ہے:

بزیرِ کنگرۂ کبریاش مردانند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر (رومی)

ماسوی اس لئے ہے کہ انسان اس کو مسخر کرے۔ ماسوی کی تسخیر ہی سے ایک ملت بامِ عروج پر پہونچ سکتی ہے۔ بلکہ اس سلسلے میں تو سر رشتۂ کار کو گرہ ہونا چاہیے تاکہ اس کے کھولنے کی کوشش کرنے اور کشودِ کار کے بعد کامیابی سے لطف اندوز ہونے کا موقع ملتا رہے۔

رشتہ تا بید گرہ اندر گرہ تا شود لطفِ کشودن را فرہ

اگر تو غنچہ ہے تو اپنی خودی کے زور سے چمن کی تعمیر اور اگر شبنم ہے تو سورج کی تسخیر کر۔ یعنی ادنیٰ حالت سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنے کی سعی کرتے رہنا چاہیے۔ خدا نے تجھ کو وہ صلاحیتیں ودیعت کی ہیں کہ ذرّے سے آفتاب

اور قطرے سے دریا بن سکتا ہے :

غنچۂ ؟ از خود چمن تعبیر کن　　شبنمی ؟ خورشید را تسخیر کن

اگر تو ناد رہ کار ہے تو اپنے دمِ گرم سے اس شیر برف (موجودات) کو پگھلا دے۔ یعنی حصولِ مقصد کا عشق ہے تو موجودات کی تسخیر کا کام نہایت آسان ہے :

از تو می آید اگر کارِ شگرف　　از دمِ گرمے گداز ایں شیرِ برف

محسوسات کی تسخیر کرنے والا ذرے سے عالم پیدا کر سکتا ہے کہ ذرہ ذرہ میں نئے امکانات پوشیدہ ہے جو انسان کی تخلیقی کوششوں کی منتظر ہے۔ انسان کو چاہیئے کہ اپنے کن سے ان خوابیدہ جہانوں کو بیدار کرے :

ہر کہ محسوسات را تسخیر کرد　　عالمے از ذرّۂ تعمیر کرد

اقبال کہتے ہیں کہ اُس مقصودِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے اوّل آدم کو مسخّر بھر قدسیوں کو شکار کیا تھا یعنی پہلے اس عالمِ مادّی کے کاموں کو درست کیا اس کے بعد عالمِ بالا کی طرف توجہ کی۔ غرضکہ عالمِ ظاہر سے گریز یا چشم پوشی نہ عقل کا تقاضا ہے نہ دین کا۔ یہ غیر اسلامی تصوّرات کی پیداوار ہے :

آنکہ تیرش قدسیاں را سینہ خست　　اوّل آدم را سر فتراک بست

عقدۂ محسوس را اول کشود　　ہمت از تسخیرِ موجود آزمود

عالمِ محسوس تو اربابِ نظر کے لئے تختۂ تعلیم کا کام دیتا ہے :

کوہ و صحرا دشت و دریا بحر و بر　　تختۂ تعلیمِ اربابِ نظر

لیکن مسلمان کے لئے دنیا قابلِ اعتنا نہ رہی۔ خدا نے دنیا و آخرت دونوں کی طرف متوجہ کیا تھا (ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃً وّفی الاخرۃ حسنۃً وقنا عذاب النار) اس پر شاہد ہے، بلکہ دنیا کی درستی کو آخرت پر مقدم

ہا تھا۔ اور حضور اکرمؐ نے دنیا کو آخرت کی کھیتی فرمایا ہے (الدنیا مزرعۃ الآخرۃ) اس سے بھی دنیا کا تقدم ثابت ہوتا ہے۔ لیکن مسلمانوں ے خدا کے حکم کی پروا کی نہ رسول کے ارشاد کی اور دنیا سے فرار اختیار کر لیا۔ بُطرح طرح سے اس کی مذمت کی۔ اور پھر کمال یہ ہے کہ آخرت میں درجات یع کا بھی اپنے آپ ہی کو حقدار سمجھا۔ اقبال فرماتے ہیں:

اے کہ از تاثیر افیوں خفتہ ای　　عالم اسباب را دوں گفتہ ای
خیز و وا کن دیدۂ مخمور را　　دوں مخواں ایں عالم مجبور را
غایتش توسیعِ ذاتِ مسلم است　　امتحانِ ممکناتِ مسلم است

سلاف نے تسخیر عالم کے لئے جہاد کئے ہیں اور کیسے جہاد کہ دشت کا تو ذکر ی کیا دریا بھی نہ چھوڑے حتیٰ کہ بحرِ ظلمات میں بھی گھوڑے دوڑا دیئے۔ یسی عجیب بات ہے کہ ہم اسی جہان کو، جس کے لئے ہمارے اسلاف نے یہ کچھ کیا، اور جس کے بارے میں خدا فرماتا ہے کہ ہم زمین کا وارث اپنے صلح بندوں کو بناتے ہیں، حقیر و ذلیل سمجھتے ہیں۔ اسلاف کے نزدیک جہان ایسی چیز کہ انھوں نے اس کے لئے جہاد کئے اور خدا کے نزدیک اس کا یہ مرتبہ کہ وہ اپنی خوشنودی کے صلے میں اس کو اپنے صالح بندوں کو عطا کرتا ہے اور ہمارے نزدیک یہ جہان ناقابلِ اعتنا:

حق جہاں را قسمتِ نیکاں شمرد　　جلوہ اش با دیدۂ مومن سپرد
کارواں را رہگزار است ایں جہاں　　نقدِ مومن را عیار است ایں جہاں

کاروانِ زندگی کے لئے یہ جہاں رہگذار ہے۔ رہگذار کو ترک کر کے زندگی کا قافلہ منزلِ مقصود پر کس طرح پہونچ سکتا ہے۔ اور مسلمان کے لئے یہ جہاں عیار ہے، یعنی دنیا کے معاملات کو حسن و خوبی اور عدل و انصاف کے ساتھ درست

رکھنے ہی سے ایک مومن صحیح معنی میں مومن ہو سکتا ہے ۔ جہان کو ترک کرکے کوئی شخص راہبانہ زندگی اختیار کرتا ہے تو اس کے حسن و قبح کو کس طرح متعین اور کس چیز کے ذریعے جانا جا سکتا ہے ۔

اقبال کہتے ہیں کہ اگر تم نے اس عالم موجود کو مسخر نہ کیا تو یہ تم پر غالب آجائے گا اور تم خود مسخر ہو کر رہ جاؤ گے ۔ اولاً احتیاج کی وجہ سے اور ثانیاً دوسری اقوام اس کی تسخیر کے بعد تم کو بھی اپنا غلام بنا لیں گی ، جیسا کہ گزشتہ تین سو سال میں ہوا کہ مسلمانوں نے کارزار حیات سے فرار کا راستہ اختیار کیا اور یورپ نے اپنی تمام قوتیں تسخیر موجودات میں صرف کر دیں اور اس کے نتیجہ میں دُنیا پر غلبہ حاصل کر لیا :

گیر او را تا نہ او گیرد ترا   ہمچو مے اندر سبو گیرد ترا

فکر انسانی احتیاج کے تقاضوں سے فلک پیما ہوتی ہے اور یہ احتیاج کے تازیانے ہی اس کو عمل کی طرف مائل کرتے ہیں ۔ تاکہ وہ قوائے فطرت کی تسخیر سے نیابت الٰہی کے مقام پر فائز ہو جائے کیونکہ انسان کو عناصر پر حاکم بنایا گیا ہے ۔ اگر وہ تسخیر عناصر نہیں کرتا تو نیابتِ الٰہی کا مستحق کیسے ہو سکتا ہے ۔ خدا کا نائب تو ساری موجودات پر حاکم ہونا چاہیئے ۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر تم تسخیر قوائے فطرت میں کامیاب ہو گئے تو تمہاری تنگی فراخی سے بدل جائے گی ، بگڑے ہوئے کام بن جائیں گے ۔ لہٰذا اگر اپنی ملت کو موجودہ پستی اور ضیقِ حیات سے نکال کر بام ترقی پر پہونچانا اور خوشحالی و سعادتمندی کے ہم کنار دیکھنا منظور ہے تو اپنی تمام قوتوں کو اس کام میں لگا دو :

نائبِ حق در جہاں آدم شود   بر عناصر حکمراں آدم شود

خویش را بر پشتِ باد اسوار کن   یعنی ایں جمازہ را مہار کن

دست رنگیں کن زخونِ کوہسار　　جوئے آب گوہر از دریا برآر
صد جہاں در یک فضا پوشیدہ اند　　مہرہا در ذرہ ہا پوشیدہ اند

اگر اشیار کی حقیقت معلوم کرنے کی کوشش اور قوائے فطرت کی تسخیر کا عزم کروگے تو معلوم ہوجائے گا کہ ایک ایک فضا میں سینکڑوں عالم چھپے ہوئے ہیں اور ایک ایک ذرہ میں سورج پوشیدہ ہیں اور اسی تسخیر سے انسان کو وہ بصیرت بھی حاصل ہوتی ہے جس سے وہ خود بے شمار جہان پیدا کرلیتا ہے غرضکہ مسلمان کو یہ بصیرت اور قوت حاصل کرکے باد و باراں اور برق و رعد کو مطیع فرمان بنانا چاہیے اور سیلابوں سے بجلیاں حاصل کرنی چاہئیں اور ان ثوابت و سیارگان کو، جو اقوام کہن کے خداوند بنے ہوئے تھے، تسخیر کے ذریعے اپنا خادم بناکر ان سے کام لینا چاہیے مگر یہ کام اسی وقت ہوسکتا ہے کہ جب تلاش و جستجو بھی ہو اور عقل و تدبیر بھی۔

ثابت و سیارۂ گردوں وطن　　آں خداوندانِ اقوامِ کہن
ایں ہمہ اے خواجہ آغوشِ تو اند　　پیش خیز و حلقہ در گوشِ تو اند

حقیقتِ اشیار کے عرفان سے توانائی حاصل کرکے دنیا کی جابر و فاسق قوموں کو اپنا باج گزار بنانا چاہیے:

تا نصیب از حکمتِ اشیا برد　　ناتواں باج از توانایاں خورد

اقبال کہتے ہیں کہ جو قطرہ خود فروزی کے راز سے واقف ہے وہ اپنے آپ کو فنا نہیں کرتا بلکہ کبھی انگور میں شراب اور کبھی برگِ گل پر شبنم بنتا ہے اور جب دریا میں پہونچتا ہے تو موتی بن کر آسمان کے تاروں کی طرح ضوفشاں ہوتا ہے تو بھی صرف ظاہری سطحی باتوں پر خوش نہو بلکہ اشیارِ کائنات کی حقیقت تک پہونچنے کی کوشش کر۔ جن قوموں نے تسخیر فطرت کرلی ہے وہ برق و حرارت

سے عجیب و غریب کام لے رہی ہیں۔ حرف طائر کی طرح ہوا میں پرواز کر کے پیغام رسانی کا کام اور ساز بغیر زخمہ و مضراب کے نغمے پیدا کرتے ہیں:

آنکہ بر اشیا، کمند انداخت است　　　مرکب از برق و حرارت ساخت است

حرف چون طائر بہ پرواز آورد　　　نغمہ را بے زخمہ از ساز آورد

دوسری اقوام نے تجربی (Applied) سائنس سے کام لیا اور بام عروج پر پہونچ گئیں۔ برق اور بھاپ کے ذریعے ریلیں، ہوائی جہاز، تلغراف اور ریڈیو بنا کر دنیا پر غلبہ حاصل کر لیا۔ اسلام نے ۱۴ سو سال پہلے مسلمانوں کو یہ تعلیم دی تھی اور قرون اولیٰ میں انھوں نے اسی میدان میں کام کیا مگر افسوس کہ بعد کے مسلمان اس طرف سے بالکل غافل ہو گئے اور اسی غفلت نے ان کو دوسری قوموں کے مقابلے میں کمزور بلکہ مغلوب و درماندہ کر دیا۔ تسخیر فطرت سے بے پروا ہو جانے کی وجہ سے ہم لنگڑے ہو گئے ہیں اور دوسرے منزل پر پہونچ کر لیلیٰ مقصود سے ہم کنار رہیں:

اے خرت لنگ از رہ دشوار زیست　　　غافل از ہنگامۂ پیکار زیست

ہمرہانت پے بمنزل بردہ اند　　　لیلیِ معنی ز محمل بردہ اند

تو بہ صحرا مثل قیس آوارۂ　　　خستۂ وا ماندۂ بیچارۂ

علم اسما، اعتبار آدم است
حکمت اشیا حصار آدم است

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ حیات ملّی کا کمال یہ ہے کہ فرد کی طرح ملّت بھی احساس خودی پیدا کرے اور اس احساس کی تولید و تکمیل روایات ملیہ کے محفوظ رکھنے سے ہوتی ہے جو قوم اپنے ماضی کو فراموش کر دیتی ہے یا

کوتاہ بینی سے اپنا تعلق عمداً اُس سے منقطع کرلیتی ہے وہ زندہ نہیں رہتی :

سرگذشتِ او گر از یادش رود   باز اندر نیستی گم می شود

تاریخ کوئی پرانی داستان، قصہ یا افسانہ نہیں ہے - اگر تاریخ کے متعلق تمہارا یہ خیال ہے کہ وہ قصے اور افسانے سے زیادہ کوئی چیز نہیں تو یہ انتہا درجہ کی نادانی ہے - تاریخ تو تم کو اپنے آپ (ملی خودی) سے آگاہ کرتی ہے، یہ بتلاتی ہے کہ تم کون ہو اور تم کو کیا کرنا چاہیے، تاریخ تو روحِ ملی کے لئے سرمایۂ قوت و توانائی ہے، اور جسم کے لئے بمنزلۂ اعصاب کے ہے - جس طرح خنجر فسان پر رکھنے سے تیز ہو جاتا ہے افرادِ قوم بھی اپنی تاریخ کے ذریعے خنجر براں کی طرح تیز ہو کر کارزارِ حیات میں اپنے جوہر دکھاتے ہیں - یہ ایسا دلپذیر ساز ہے کہ جس کے تاروں میں تمام نغمہ ہائے رفتہ اسیر ہوتے ہیں، ایسی شمع ہے کہ جس نے قوموں کے نصیبے روشن کئے ہیں، ان کی تاریک راتوں میں اُجالا کیا ہے، صدیوں کی پرانی شراب اس کی مینا میں ہوتی ہے جو کہنہ ہو کر تیز سے تیز تر ہو جاتی ہے

چیست تاریخ اے ز خود بیگانۂ؟   داستانے، قصۂ، افسانۂ؟
ایں ترا از خویشتن آگہ کند   آشنائے کار و مرد رہ کند
روح را سرمایۂ تاب است ایں   جسمِ ملت را چو اعصاب است ایں
ہمچو خنجر بر فسانت می زند   باز بر روئے جہانت می زند
وہ چہ سازِ جاں نگار و دل پذیر   نغمہ ہائے رفتہ در تارش اسیر
شمعِ او بختِ اُمم را کوکب است   روشن از وے امشب و ہم دی شب است

جب یہ ایک حقیقتِ مسلمہ ہے تو اپنی تاریخ ملی کو محفوظ کرنا چاہیے تاکہ زندگی جاوید حاصل ہو :

ضبط کن تاریخ را پایندہ شو   از نفسہائے رمیدہ زندہ شو

حال ماضی سے پیدا ہوتا ہے اور مستقبل ماضی و حال دونوں کا نتیجہ ہے لہذا اگر تم حیاتِ لازوال کے متمنی ہو تو ماضی و حال اور استقبال کے ربط باہمی کو ہاتھ سے نہ جانے دو:

مشکن ار خواہی حیاتِ لازوال رشتۂ ماضی ز استقبال و حال

آخر میں سورۂ اخلاص کی تفسیر کی ہے اور ایسے اچھوتے انداز میں کی ہے کہ اقبال ہی کا حصہ ہے۔ فرماتے ہیں میں نے ایک رات صدیق اکبرؓ کو خواب میں دیکھا

من شبے صدیق را دیدم بخواب گل ز خاکِ راہِ او چیدم بخواب
آں امنَ الناس بر مولائے ما آں کلیمِ اوّلِ سینائے ما
ہمتِ او کشتِ ملت را چو ابر ثانیِ اسلام و غار و بدر و قبر

عرض کیا کہ آپ کے ہاتھوں ہماری ملت کی بنیادیں مضبوط ہوئیں۔ ہم پر اب بُرا وقت آ پڑا ہے۔ آپ ہمارے اس درد کا درماں بتلائیے:

گفتمش اے خاصۂ خاصانِ عشق عشقِ تو سر مطلعِ دیوانِ عشق
پختہ از دستت اساسِ کارِ ما چارۂ فرما پئے آزارِ ما

فرمایا ہوس نے مسلمانوں کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہے ورنہ توحید کے پرستار اور اس طرح فرقوں میں بٹے ہوئے! اگر اپنے موجودہ امراض کا علاج مطلوب ہے تو سورۂ اخلاص پر عمل کرو یعنی پھر توحید کو سمجھو اور اس کے تقاضوں کو پورا کرنے کی کوشش کرو۔ اگر ایسا کیا تو تمہاری مشکلات آسان ہو جائیں گی اور مصائب کے بادل چھٹ کر رحمت کی بارشیں ہونے لگیں گی۔ یہ جو انسانوں کی کثرت کے باوجود وحدت قائم ہے کہ ہزاروں سینوں میں نفس ایک ہی ہے اسی طرح تم کو بھی اپنی عددی کثرت کے باوجود ملی وحدت کا

نمونہ پیش کرکے جمال خداوندی کا مظہر بننا چاہیے۔ یعنی باوجود کثرتِ افراد اور تعدد قبائل کے اسلام کے اعتبار سے سب کو ایک ہی ہونا چاہیے۔ اسلام کو بمنزلۂ سانس کے اپنی زندگی کا مدارالیہ بنالو کہ جس وقت اسلام پر نظر ڈالو تو اپنے آپ کو ایک ہی پاؤ یہ ظاہری رنگ و نسل اور قبائلی اختلافات بے حقیقت ہوکر رہ جائیں:

گفت تا کے در ہوس گردی اسیر — آب و تاب از سورۂ اخلاص گیر
اینکہ در صد سینہ پیچد یک نفس — سرّے از اسرار توحید است و بس
رنگِ او برکن مثالِ او شوی — در جہاں عکسِ جمالِ او شوی

فرماتے ہیں کتنے افسوس کی بات ہے کہ خدا نے تمہارا نام مسلمان رکھا اور کثرت (نظریات وعقائد اور قبائل کی وجہ سے) سے وحدت میں بدل کر فکر و عمل کی وحدت و یک رنگی سے پوری قوم کو نفس واحد بنا دیا تھا مگر تم نے پھر اپنے آپ کو فکر و عمل، نسلی و قبائلی اور خدا جانے کون کون سے امتیازات کی بنا پر وحدت سے کثرت ہی میں لاکھڑا کیا یعنی جاہلیت کی جن فرقہ بندیوں سے نکلے تھے اس نعمتِ اتحاد و اخوت کی قدر نہ کرکے اپنے آپ کو پھر اسی جاہلیت کے حوالے کردیا کہ یہ قبائلی و نسلی عصبیتیں اسی دور کی خصوصیات ہیں:

آنکہ نامِ تو مسلماں کردہ است — از دوئی سوئے یکی آوردہ است
خویشتن را ترک و افغاں خواندۂ — وائے بر تو آنچہ بودی ماندۂ

ان ناموں پر کہ میں ترک ہوں، افغان ہوں یا ایرانی تورانی ہوں، کیوں فخر کرتے ہو۔ یہ تو ایک دوسرے کو پہچاننے کے لئے ظاہری امتیازات ہیں۔ فخر تو اس پر کرنا چاہیے کہ تم مسلمان ہو۔ حضرت سلمان فارسیؓ سے جب ان کا نسب نامہ دریافت کیا گیا تو آپ نے یہی فرمایا تھا کہ "سلمان ابن اسلام"

یعنی در رہِ عشق فلاں ابن فلاں چیزے نیست ! غرضکہ زبان سے کلمۂ توحید پڑھ لینا اور عمل میں آزاد ہو کر سینکڑوں فرقوں اور گروہوں میں تقسیم ہو جانا توحید پرستی کا ثبوت نہیں ۔ توحید کو اپنے اعمال اور کردار کی یکسانیت سے ثابت کر کے دکھلاؤ ۔ تاکہ جو چیز غیر محسوس اور غائب ہے وہ محسوس اور موجود ہو کر سامنے آجائے اور دنیا تمہاری اس وحدت میں توحید کا جمال دیکھ لے ۔ اگر ایسا نہیں کروگے تو موجودہ امراض کا ازالہ ناممکن ہے :

یک شود توحید را مشہود کن　　غائبش را از عمل موجود کن
لذتِ ایماں فزاید در عمل　　مردہ آں ایماں کہ ناید در عمل

اللہ الصمد

'صمد' کے معنی ہیں وہ ذات جو کسی کی محتاج نہیں بلکہ ساری کائنات اپنے وجود اور لوازمِ وجود کے لئے اس کی محتاج ہے ۔ اور چونکہ مسلمانوں کو تخلقوا باخلاق اللّٰہ کی تعلیم دی گئی ہے اِس لئے ان کو اپنی ذات میں صفتِ بے نیازی پیدا کرنی چاہیئے ۔ اِس سلسلے میں سب سے پہلی بات یہ ہے کہ اپنے آپ کو بندۂ اسباب نہیں بنانا چاہیئے ۔ کوشش ، محنت اور دوڑ دھوپ کرنی چاہیئے مگر یہ خیال کہ رزق اور ضروریاتِ زندگی فلاں شخص یا فلاں ذریعہ ہی سے پوری ہوں گی شانِ بے نیازی کے خلاف ہے ۔ السّعیُ منی والاتمام منَ اللّٰہ تعالیٰ پر عمل ہونا چاہیئے ۔ امیروں اور دولت مندوں کو اپنی ضروریات اور حوائج کا قبلہ و کعبہ بنانا بندۂ صمد کو زیب نہیں دیتا :

بندۂ حق بندۂ اسباب نیست　　زندگانی گردشِ دولاب نیست
پیشِ منعم شکوۂ گردوں مکن　　دستِ خویش از آستیں بیروں مکن

دوسری بات یہ ہے کہ اپنی حاجتوں اور ضرورتوں کو بھی کم کرنا چاہیے کہ جس قدر حوائج کم ہوں گی اُسی قدر بے نیازی زیادہ ہوگی۔ حضرت ابراہیم ادھمؒ کا مشہور واقعہ ہے کہ جب آپ تخت و تاج کو خیر باد کہہ کر روانہ ہوئے تو چار چیزیں اپنے ساتھ لیں۔ تکیہ، بچھونا، پانی پینے کا ظرف اور آئینہ۔ مگر چار دن کو ایک ایک کر کے رخصت کر دیا کہ اُنکو بھی ضرورت سے زیادہ سمجھا۔ دورانِ سفر میں دیکھا کہ ایک شخص فرشِ خاک پر اپنے ہاتھ کا تکیہ بنائے سو رہا ہے۔ ایک دوسری جگہ دیکھا کہ لوگ بانگ اوک سے پانی پی رہے ہیں۔ اور جب ایک شفاف پانی کے چشمے پر آئے ہوئے اپنا چہرہ اُس میں دیکھا تو دوسری چیزوں کی طرح آئینے کو بھی رخصت کر دیا۔ اقبال فرماتے ہیں کہ علیؓ کے اُسوۂ حسنہ سے سبق حاصل کرو کہ آپکی پسندیدہ غذا جو کی روٹی تھی۔ اُس وقت بھی کہ جب آپ کے پاس کچھ نہ تھا اور اُس وقت بھی کہ جب سب کچھ تھا مگر آپ کی طاقت کا یہ حال تھا کہ گردنِ مرحب بھی آپ ہی نے مروڑی اور قلعۂ خیبر بھی آپ ہی نے فتح کیا:

چوں علیؓ در ساز با نانِ شعیر   گردنِ مرحب شکن خیبر بگیر
منت از اہلِ کرم بُردن چرا   نشترِ لا و نعم خوردن چرا
رزقِ خود را از کفِ دوناں مگیر   یوسف استی خویش را ارزاں مگیر
گرچہ باشی مور وہم بے بال و پر   حاجتے پیشِ سلیمانے مبر

فرماتے ہیں کہ جب انسان کسی دشوار گذار راستے کے طے کرنے کی غرض سے سفر کرتا ہے تو نہایت ضروری اشیاء کے سوا اور کچھ اپنے ساتھ نہیں لیتا کہ غیر ضروری اشیاء کا بوجھ اپنے اوپر لادنا سفر کو دشوار بنا دیتا ہے۔ اِسی طرح سفرِ حیات میں جو سب سے زیادہ دشوار سفر ہے، غیر ضروری سامان اپنے اوپر کیوں لادتے ہو۔ صرف وہی چیزیں لو جو زندگی کے لئے ناگزیر ہیں۔ باقی

دوسروں پر ایثار کردو:

راہ دشوار است ساماں کم بگیر　　　　در جہاں آزاد زی آزاد میر
سبحۂ اَقْلِلْ مِنَ الدُّنیا شمار　　　　از تَعِشْ حُرًّا شوی سرمایہ دار

فاروق اعظمؓ کا ارشاد ہے "اَقْلِلْ مِنَ الدُّنْیَا تَعِشْ حُرًّا" دنیا کے سامان میں سے کم سے کم اختیار کرو تاکہ آزادانہ زندگی بسر کرسکو۔

اوپر کے بیان سے رہبانیت کی طرف خیال نہیں جانا چاہئے کہ اقبال نے جو کچھ کہا ہے فقر اختیاری کی تعریف کی ہے اور فقر اختیاری کے یہ معنی ہیں کہ امکان بھر کوشش کرکے کسب کیا جائے اور اپنی ضروریات زندگی کے بقدر اپنے لئے مخصوص کرکے باقی دوسرے محتاجوں اور ضرورت مندوں پر ایثار کردیا جائے۔ دولت کا جمع کرکے رکھنا مذموم ہے نہ کہ دولت کمانا اور اس سے اپنی ضروریات کا پورا کرنا اور دوسرے مستحقین کی خدمت کرنا یہ تو عین جوانمردی اور اسلام کی تعلیم ہے۔ حضورؐ سرورِ عالم نے ایسے ہی فقر پر تو فخر کیا ہے۔ ہاں فقر اضطراری قابل مذمت ہے اور حضورؐ نے اس سے پناہ مانگی ہے۔ کہ ایسا فقر انسان کو کفر تک پہونچا دیتا ہے:

تا توانی کیمیا شو گِل مشو　　　　در جہاں منعم شو و سائل مشو

اور یہ بات بھی مذموم ہے کہ حصولِ دولت و جاہ کے لئے دوسروں کی نیازمندی لابہ گری کی جائے کہ اس سے عزتِ نفس قائم نہیں رہ سکتی۔ اقبال حضرت بوعلی شاہ قلندرؒ کے ایک شعر کی اس طرح تعریف کرتے ہیں:

اے شناسائے مقامِ بوعلیؒ　　　　جرعۂ آرم ز جامِ بوعلیؒ
"پشت پا زن تختِ کیکاؤس را　　　　سر بدہ از کف مدہ ناموس را"

اس شعر کے نقل کرنے سے ہماری توجہ خود قلندر صاحبؒ کی شانِ استغنا کی

طرح بھی مبذول کرانی مقصود ہے۔ اور سچ پوچھئے تو بے نیازی مال و دولت کی فراوانی اور جاہ و حشمت کی وجہ سے نہیں حاصل ہوتی کہ :

حرص کے پھیلتے ہیں پاؤں بقدرِ وسعت   تنگ ہی رہتے ہیں دنیا میں فراغت والے

بلکہ ع آنانکہ غنی تراند محتاج تراند

بے نیازی تو طبیعت میں ایسی کیفیت کے پیدا ہو جانے کو کہتے ہیں کہ جس کی وجہ سے ایک گدائے بوریہ نشیں شہنشاہِ ہفت اقلیم کو بھی خیال میں نہیں لاتا۔ جن لوگوں میں یہ ملکہ راسخ ہو جاتا ہے۔ وہ کسی کے آگے ہاتھ نہیں پھیلاتے بلکہ کسی کے احسان کو بھی برداشت نہیں کر سکتے۔ اور ان کی تمام ضروریات باحسن وجوہ پوری ہوتی رہتی ہیں۔

خود بخود گردد درِ میخانہ باز   بر تہی پیمانگان بے نیاز

شانِ بے نیازی کی مزید وضاحت کے لئے ایک تاریخی واقعہ نقل کیا ہے کہ خلیفہ ہارون الرشید نے حضرت امام مالکؒ کو بغداد آنے کی دعوت دی اور لکھا کہ بغداد کی آب و ہوا خوب ہے اور انگوروں کی فصل بھی ہے۔ ایسے انگور کہ جن کا شیرہ آبِ حیات کا حکم رکھتا ہے۔ امام صاحب کو یہ دعوت اور آب و ہوا اور انگوروں کی یہ تحریص اس لئے کی جا رہی تھی کہ خلیفہ آپ سے حدیث پڑھنا چاہتا تھا۔ حضرتِ امام نے جو جواب دیا وہ سننے کے قابل ہے :

گفت مالکؒ مصطفےٰ را چاکرم   نیست جز سودائے او اندر سرم
من کہ باشم بستۂ فتراک او   بر نخیزم از حریمِ پاکِ او
زندہ از تقبیلِ خاکِ یثربم   خوشتر از روزِ عراق آمد شبم
عشق می گوید کہ فرمانم پذیر   بادشاہاں را بخدمت ہم مگیر
تو ہمی خواہی مرا آقا شوی   بندۂ آزاد را مولا شوی

بہر تعلیم تو آیم بر درت　　　خادمِ ملّت نگردد چاکرت
بہرہ خواہی اگر از علمِ دیں　　　درمیانِ حلقۂ درسم نشیں

فرمایا میں مصطفیٰؐ کا خادم ہوں۔ اسی ذاتِ گرامی کا سودا میرے سر میں ہے۔ میں نے جب اپنے آپ کو فتراکِ مصطفیٰؐ میں باندھ دیا تو اب ان کے حریمِ پاک سے نہیں اُٹھ سکتا۔ بوسۂ خاکِ یثرب سے زندگی حاصل کرتا ہوں۔ بھلا عراق کے انگور میرے لئے کیا آبِ حیات ہو سکتے ہیں! عشقِ مصطفیٰؐ تو کہتا ہے میرا حکم مان اور میری اطاعت قبول کر لینے کے بعد بادشاہوں کو بھی اپنی خدمت میں نہ قبول کر۔ اور تو چاہتا ہے کہ میرا آقا ہو جائے اور بندۂ آزاد کو اپنا غلام بنالے۔ کس قدر عجیب بات ہے کہ تیری تعلیم کے لئے میں تیرے دروازے پر حاضر ہوں!۔ یاد رکھ خادمِ ملّت تیرا نوکر نہیں ہو سکتا!۔ اگر تجھ کو علمِ دین سے بہرہ اندوز ہونا ہے تو خود یہاں آ اور میرے حلقۂ درس میں بیٹھ کر استفادہ کر۔
اِس حکایت کو نقل کرنے کے بعد اقبال فرماتے ہیں کہ:

بے نیازی نازہا دارد بسے　　　نازِ او اندازہا دارد بسے

بے نیازی غیر کے رنگ سے پاک ہو کر صبغۃ اللہ میں رنگ جانے کا نام ہے۔ مگر تم نے اس کے برخلاف علمِ غیر سیکھ کر اپنے چہرے کو دوسروں کے غازے سے روشن کیا ہے۔ دوسروں کے شعار سے معزز ہونا چاہتے ہو۔ ایسی صورت میں کون کہہ سکتا ہے تم کیا ہو؟ مسلمان یا وہ جس کا رنگ تم نے اختیار کیا ہے؟

تمہاری عقل دوسروں کے افکار و نظریات کی پابند ہے، خواہ وہ مغربی ہوں خواہ عجمی و ہندی اور تمہاری زبان پر دوسروں کے اقوال جاری ہیں بلکہ تمہاری تمنائیں بھی تمہاری اپنی نہیں ہیں۔ وہ بھی دوسروں سے مستعار لی ہیں۔ شراب بھی دوسروں کی ہے اور جام بھی دوسروں کا۔ ایسی حالت

ہیں اگروہ ذاتِ گرامی جس کی شان میں مازاغ البصر آیا ہے اور جو اپنے اور بیگانے کو اچھی طرح پہچانتی ہے قوم کی طرف لوٹ کر آجائے تو یقین کیجیے:

لستَ منّی گویدت مولائے ما   وائے ما اے وائے ما اے وائے ما

علامہ اقبال نہایت دلسوزی سے قوم کو اس موجودہ خود فراموشی کی طرف متوجہ کرتے ہیں کہ دوسروں کی نقالی اور دوسروں کی محتاجی ایک ہی بات ہے، وہ بھی گداگری ہے یہ بھی گداگری۔ بلکہ یہ ذہنی و فکری گداگری زیادہ مہلک ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ تم یہ نقالی اس لئے کر رہے ہو کہ تم نے اپنے آپ کو نہیں پہچانا:

آفتاب استی یکے در خود نگر   از نجوم دیگراں تابے مخر
بر دلِ خود نقشِ غیر انداختی   خاک بُردی کیمیا در باختی

دوسرے کی روشنی سے کب تک چمکتے رہوگے۔ دوسروں کی شراب سے اپنے آپ کو سرگراں کرنا چھوڑ دو۔ اغیار کی محفل کے چراغ کا طواف کرنا باعث ننگ ہے۔ اگر اپنے پہلو میں دل رکھتے ہو تو اپنی ہی آگ سے جلنا سیکھو۔ نگاہ کی طرح پرواز کرو، جو دور تک پہنچتی ہے مگر اپنے پردہ ہائے چشم ہی میں رہتی ہے۔ تم بھی ہر طرح کے علوم و فنون سیکھو، دنیا کی سیر کر کے مشاہدوں اور تجربوں سے اپنے آپ کو مالا مال کرو مگر مسلمان رہو۔ اپنی اسلامی روایات، اسلامی شعار اور اسلامی خصوصیات کا دامن کسی حال میں نہ چھوڑو:

چوں نظر در پردہ ہائے خویش باش   می پرد اما بجائے خویش باش

نزدِ ما فرد ہے جس نے اپنے آپ کو پہچان لیا اور قوم وہی قوم ہے جس نے اپنی خودی کو ہاتھ سے نہ دیا:

از پیامِ مصطفےٰ آگاہ شو
فارغ از اربابِ دون اللہ شو

لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُوْلَدْ

"ملتِ اسلامیہ" رنگ وخون کے رشتوں سے بلند ہے۔ یہاں گورے اور کالے کا امتیاز نہیں۔ یہاں تو محمود و ایاز ایک ہی صف میں کھڑے ہوتے ہیں۔ قنبر (غلام) کے وضو کے پانی کا ایک قطرہ قیصر کے خون سے زیادہ قیمت رکھتا ہے۔ (جب ہماری قوم کی ساخت اس انداز کی ہے تو) ہم کو ماں باپ اور چچا تایا کی نسبتوں سے بالاتر ہو کر حضرت سلمان فارسیؓ کی طرح فرزندِ اسلام ہونے ہی پر فخر کرنا چاہیے نہ کہ اب وعم اور دوسری مادی نسبتوں پر کہ لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُوْلَدْ کی عملی تفسیر یہی ہو سکتی ہے۔ آگے چل کر فرماتے ہیں کہ اس بات کے سمجھنے کے لئے شہد کے چھتے کی طرف دیکھو اور شہد کی حقیقت پر غور کرو کہ اس میں کچھ حصہ لالۂ صحرا سے آیا ہے اور کچھ نرگسِ شہلا سے اور خدا جانے کس کس پھول کا رس اس میں شامل ہے۔ مگر نہ یہ کہتا ہے کہ میں لالے سے نسبت رکھتا ہوں نہ وہ کہتا ہے کہ میں نرگس سے۔ غرضکہ کوئی بھی شہد کا قطرہ اپنے کو شہد کے سوا کچھ اور نہیں سمجھتا۔ اسی طرح ہماری ملت کو بھی ابراہیمی چھتہ سمجھا جائے تو ہمارا شہد ایمان ابراہیمی ہے:

ملتِ ما شانِ ابراہیمی است　　　　شہدِ ما ایمانِ ابراہیمی است

اور اگر اس کے برخلاف تم نے رنگ وخون اور نسب وغیرہ کو مقدم سمجھ لیا تو اس ملت سے تم کو دور کا بھی واسطہ نہیں:

گر نسب را جزوِ ملت کردۂ　　　　رخنہ در کارِ اخوت کردۂ

در زمینِ ما نگیرد ریشہ ات　　　　ہست نامسلم ہنوز اندیشہ ات

اقبال نے اس سلسلے میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حکایت نقل کی ہے کہ

جب ان کے بھائی کا انتقال ہو گیا تو زار و قطار روتے تھے۔ مگر بھائی کی جدائی پر نہیں بلکہ اس لئے کہ وہ سبق خوانِ نیاز ہونے میں ان کے ہم سبق یعنی عشقِ نبیؐ میں ان کے شریک کار تھے۔ اور چونکہ ان کی آنکھیں دیدارِ نبیؐ سے روشن ہیں اور بھائی اس دولت سے محروم ہے اس لئے کہتے تھے:

اے دریغا آں سبق خوانِ نیاز | یارِ من اندر دلبستانِ نیاز!
آہ آں سروِ سہی بالائے من | در رہِ عشقِ نبیؐ ہم پائے من!
حیف او محرومِ دربارِ نبیؐ | چشمِ من روشن ز دیدارِ نبیؐ!

مسلمان کے لئے نہ وطن کوئی اہمیت رکھتا ہے نہ رشتہ اور نسب۔ ان کا وطن بھی اسلام ہے اور نسب بھی اسلام:

ع اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے

بلکہ:

پاک ہے گردِ وطن سے سرِ داماں تیرا | تو وہ یوسف ہے کہ ہر شہر ہے کنعاں تیرا

اور یہ اس لئے ہے کہ ہم نے محبوب حجازیؐ کو اپنا دل دے دیا ہے۔ اور اس کی محبت کے رشتے نے ہم سب کو متحد کر دیا ہے۔ مسلمان دنیا بھر میں پھیلے ہوئے ہیں۔ اُن میں عجیب و غریب نظریات بھی پیدا ہو گئے ہیں۔ مقامی خصوصیات اور قبائلی عصبیتیں بھی ہیں مگر محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر سب ہی جان دیتے ہیں۔ حتیٰ کہ ایک بے عمل رندِ خراباتی بھی اس نام پر اپنا سب کچھ قربان کر دینے کو تیار ہو جاتا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ سب سے بڑا رشتہ ہی عشقِ رسولؐ ہے۔ جس پر سب متفق ہیں۔ لہٰذا اگر ہم عشقِ رسول کے مفہوم کو سمجھ کر صحیح معنی میں عاشقِ رسولؐ ہو جائیں تو پوری ملت یک جان و ہزار قالب کی شکل اختیار کر لے۔ اور یہ رنگ و نسب اور قبائلی امتیازات اور نظریاتی تفریقیں یک سر ختم ہو جائیں۔ اور عشق کا وہ مفہوم اتباعِ رسولؐ ہے۔

عاشقی؟ محکم شو از تقلید یار ‏ ‏ ‏ تا کمند تو شود یزداں شکار

اور یوں بھی رحمتؐ للعالمین کی اُمت کا یہی شعار ہونا چاہیے کہ جب وہ ساری کائنات کے لئے رحمت ہیں تو یہ ملت جو اُن کے عشق کا دعویٰ کرتی ہے آپس ہی میں رحمت و رافت کے جذبات کے ساتھ اُخوت کا نمونہ پیش نہ کر سکے تو اس پر افسوس ہے۔

نیست از روم و عرب پیوند ما ‏ ‏ ‏ نیست پابند نسب پیوند ما
دل بہ محبوب حجازی بستہ ایم ‏ ‏ ‏ زیں جہت با یکدگر پیوستہ ایم
رشتۂ ما یک تولّایش بس است ‏ ‏ ‏ چشم مارا کیفِ صہبایش بس است

جب سے اس کی محبت کی شراب ہماری رگ و پے میں جاری ہوئی ہے پرانی باتوں (نسب، خون اور وطن کے رشتوں پر فخر کرنا) کو نذرِ آتش اور نئی باتوں (کلمۂ توحید اور عشقِ رسولؐ پر متحد ہونا اور اس رشتے کو اپنے لئے وجہ نازش بنانا) سے اپنے آپ کو آشنا کر لیا ہے۔ رسول اللہ کا عشق ہی ہمارے لئے سرمایۂ جمعیت ہے۔ یہی عشق خون کی طرح عروقِ ملت میں جاری و ساری ہے۔ اور عشق کا تعلق روح سے اور رنگ و نسب کا جسم سے ہے۔ لہٰذا رشتۂ عشق تمام رشتوں سے زیادہ محکم اور دیرپا بنیاد دل پر قائم ہے۔ اگر عشق کا دعویٰ کرتے ہو تو نسب سے درگزرو۔ ایران اور ترکی و عرب کی نسبتوں سے بھی بلند تر ہو جاؤ۔ اس لئے کہ اس کی اُمت تو اسی کی طرح نورِ حق ہے اور نورِ حق کا زاد و بوم کیسا!

نورِ حق را کس نجوید زاد و بوم ‏ ‏ ‏ خلعتِ حق را چہ حاجت تار و پود
(رومی)

اقبال کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مسلمان ہو کر اب وحید یا دوسری نسبتوں پر

فخر کرتا ہے اور اسلام کی نسبت کو خیال میں نہیں لاتا تو وہ "لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُوْلَدْ" کے معنی سے واقف نہیں کہ:

ہر کہ پا در بندِ اقلیم جداست
بے خبر از لَمْ یَلِدْ لَمْ یُوْلَدْ است

وَلَمْ یَکُنْ لَّہٗ کُفُوًا اَحَدٌ

خدا کا کوئی ہمسر نہیں ہے۔ مسلمانوں کو بھی دنیا میں ایک بے مثال ملت ہونا چاہیے اور یہ ایسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ ہم اُس ذات بے ہمتا (خدا) کے ساتھ اپنا تعلق استوار کریں:

رشتۂ با لَمْ یَکُنْ باید قوی
تا تو در اقوام بے ہمتا شوی

آنکہ ذاتش واحد است و لاشریک
بندہ اش ہم در نسازد با شریک

اور یہ بات قرآن سے ثابت ہے کہ مسلمان اقوامِ عالم میں سب سے ممتاز اور بلند مرتبے پر فائز ہو سکتے ہیں، جیسا کہ فرمایا ہے:

وَلَا تَهِنُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ

پست ہمت نہ ہو اور غم نہ کرو تم ہی سب سے اعلیٰ ہوگے بشرطیکہ تم مومن ہو۔

مومنے بالا ز ہر بالا ترے
غیرتِ او بر نتابد ہمسرے

خرقۂ لا تحزنوا اندر برش
انتم الاعلون تاجے بر سرش

اور مومن کی صفات یہ ہیں:-

(۱) وہ بحر و بر پر حکمراں ہوتا ہے بلکہ موجوداتِ فطرت کی ہر شے سے کام لیتا ہے کہ از روئے قرآن کائنات کی ہر شے کو مسخر کرنے کی صلاحیت اس کو ودیعت کی گئی ہے اور اس تسخیر میں جو شدائد و مشکلات سامنے آتے ہیں ان کا خندہ پیشانی سے مقابلہ کرتا ہے:-

می کشد بارِ دو عالم دوشِ او — بحر و بر پروردۂ آغوشِ او
برغوِ تندر مدام افگندہ گوش — برق اگر ریزد رہی گیرد بدوش

(۲) باطل کے لئے تلوار اور حق کے لئے سپر کا کام کرتا ہے اور اس کے اوامر و نواہی خیر و شر کا معیار بنتے ہیں۔ یعنی جس کو وہ خیر کہتا ہے خیر ہے اور جس کو شر کہتا ہے شر ہے۔ اِس لئے کہ وہ خیر ہی کا حکم دیتا اور شر ہی سے باز رکھتا ہے:

پیشِ باطل تیغ و پیشِ حق سپر — امر و نہی او عیارِ خیر و شر

(۳) سستی، کاہلی اور جمود اس کے خیال میں کبھی نہیں آتے۔ زندگی کی حرارت اور مقصد کی تڑپ اس کو ہمیشہ سرگرمِ عمل رکھتی ہے اور اس کی عملی تعمیری کوششوں سے زندگی کو کمال حاصل ہوتا ہے۔ اس کی تکبیر کے آگے دنیا کا کوئی نغمہ باقی نہیں رہتا۔ فضائے عالم اس کی تکبیروں ہی سے معمور رہتی ہے:

در گرہ صد شعلہ دارد اخگرش — زندگی گیرد کمال از جوہرش
در فضائے ایں جہانِ ہائے و ہو — نغمہ پیدا نیست جز تکبیرِ او

(۴) اس کے عفو، عدل اور بذل و احسان کی کوئی حد نہیں ہوتی۔ حتیٰ کہ اس کے قہر میں بھی شانِ کرم ہی پوشیدہ ہوتی ہے:

عفو و عدل و بذل و احسانش عظیم — ہم بقہر اندر مزاجِ او کریم

(۵) اگر بزم میں اس کی دوستی کے نغمے خاطر نواز ہیں تو رزم میں اس کی گرمی آہن گدازی کا کام کرتی ہے:

شانِ او در بزم ہا خاطر نواز — سوزِ او در رزم ہا آہن گداز

(۶) وہ عیش و عشرت کا دلدادہ نہیں ہوتا بلکہ اس کو سخت کوشی و محنت

میں مزہ آتا ہے :

درگلستاں با عنادل ہم صفیر　　در بیاباں جرّہ بازِ صید گیر

(۷) پستی کی حالت پر کبھی قناعت نہیں کرتا۔ رفعتوں کو اپنا مطمحِ نظر بناتا ہے اور جب تک منتہائے رفعت پر پہونچ جاتا دم نہیں لیتا بلکہ اس کی حالت تو یہ ہوتی ہے کہ :

زیرِ گردوں می نیاساید دلش　　بر فلک گیرد قرار آب و گلش

طائرش منقار بر اختر زند　　آں سوئے ایں کہنہ چنبر پر زند

ظاہر ہے کہ یہ تمام صفات دنیا میں مسلمانوں کے سوا اور کسی میں کبھی جمع نہ ہوئیں اور آئندہ بھی اسی میں جمع ہو سکتی ہیں کہ اسی کا مزاج ایسا واقع ہوا ہے جو ان صفات کا مظہر بن سکتا ہے۔ اور جو کوئی ایسی صفات سے متصف ہو اس کے بے ہمتا ہونے میں کیا شک و شبہ ہے۔ مگر موجودہ حالات میں ایسی ملت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اس وقت تو مسلمانوں کی حالت اس پرندے کی سی ہے جس نے پرواز کے لئے پر بھی نہیں کھولے ہیں بلکہ اس کیڑے کی مثال ہے جو زیرِ خاک خوابیدہ ہے، جس نے بالائے خاک کی فضا کو آنکھیں کھول کر بھی نہیں دیکھا ہے :

تو بہ پروازے پرے نکشودۂ　　کرمک استی زیرِ خاک آسودۂ

اور یہ پستی اور انتہائی ذلت اس کو اس لئے نصیب ہوئی ہے کہ یہ قرآن سے دور ہو گیا ہے اور اس کی غفلت کا یہ عالم ہے کہ اب تک ذلت و خواری کا سبب بھی اس کو نہیں معلوم! اسی لئے تو اس حالت پر آسمان کا شکوہ، زمانہ کی شکایت اور مقدر کا رونا روتا رہتا ہے :

خوار از مہجوریِ قرآں شدی　　شکوہ سنجِ گردشِ دوراں شدی

اور آخر میں نہایت دِل سوزی کے ساتھ مسلمانوں سے خطاب کرتے ہیں کہ:

اے چو شبنم بر زمیں افتندهٔ　　　در بغل داری کتاب زندهٔ
تا کجا در خاک می گیری وطن　　　رخت بردار و سر گردوں فگن

آخر میں رحمۃ للعالمین کے حضور میں عرض پرداز ہوتے ہیں۔ اوّل حضورؐ کی نعت لکھی ہے ایسی نعت کہ شاعر کے عقیدتمندانہ جوش اور بیان کی واقعیت نے ان چند اشعار کے آگے سینکڑوں نعتیہ دیوانوں کو گرد کرکے رکھ دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

اے ظہورِ تو شبابِ زندگی　　　جلوہ ات تعبیرِ خوابِ زندگی
اے زمیں از بارگاہت ارجمند　　　آسماں از بوسۂ بامت بلند
شش جہت روشن ز تابِ روئے تو　　　ترک و تاجیک و عرب ہندوئے تو
از تو بالا پایۂ ایں کائنات　　　فقرِ تو سرمایۂ ایں کائنات
در جہاں شمعِ حیات افروختی　　　بندگاں را خواجگی آموختی
بے تو از نابود مندیہا خجل　　　پیکرانِ ایں سرائے آب و گِل
تا دمِ تو آتشے از گِل گشود　　　تودہ ہائے خاک را آدم نمود
ذرہ دامن گیرِ مہر و ماہ شد　　　یعنی از نیروئے خویش آگاہ شد

نعت کے بعد اپنی رودادِ زندگی بیان کرتے ہیں کہ:

تا مرا افتاد بر رویت نظر　　　از ابّ و اُمّ گشتۂ محبوب تر
عشق در من آتشے افروختہ است　　　فرصتش باد اکہ جانم سوختہ است
نالۂ مانندِ نے سامانِ من　　　آں چراغِ خانۂ ویرانِ من

کہتے ہیں غمِ پنہاں کا بیان نہ کرنا مشکل ہے۔ اور پھر آپ سے اپنے غم کا چھپانا تو کسی طرح بھی مناسب نہیں۔ غم یہ ہے کہ مسلمان آپ کے بتلائے ہوئے

اسرارِ حیات سے بیگانہ ہو گئے۔ انھوں نے بیت الحرام کو پھر بُت خانہ بنا لیا جس کو دیکھئے ہوس کے بُت اپنی بغل میں چھپائے ہوئے ہے اور شیخ کی حالت اور بھی زیادہ ناقابلِ بیان ہے۔ وہ برہمن سے بھی زیادہ کافر ہے اس لئے کہ اُس نے اپنے سر میں سومنات چھپا رکھا ہے۔ عرب سے اپنا تعلق منقطع کر کے خمستانِ عجم میں جا کر آباد ہو گیا ہے۔ اور عجمی تصوّرات نے اس کو بے عمل بلکہ خوابِ راحت میں سُلا دیا ہے۔ اس میں حرارتِ اسلام نام کو بھی باقی نہیں رہی۔ کافر کی طرح موت سے ڈرتا ہے اس لئے کہ اس کا قلب زندہ (صاحب ایمان) نہیں ہے۔ میں اس کی نعش طبیبوں کے آگے سے اُٹھا کر حضور کے روبرو لے آیا ہوں اور سمجھتا ہوں کہ اس کے امراض کا علاج کسی طرح ممکن نہیں بجز اس کے کہ یہ حضور کی تعلیمات پر عمل پیرا ہو۔ میں نے اس مردہ لاش پر آبِ حیات چھڑکا یعنی اسرارِ قرآن اس کے آگے بیان کئے، یارانِ نجد کی داستان سنا کر بستانِ نجد کی نکہت اس کو سُنگھائی۔ اپنی شمعِ نوا کو اس کی محفل میں روشن کیا۔ یعنی قوم کو رموزِ حیات سکھائے مگر قوم نے اس کا صلہ یہ دیا ہے کہ کہتے ہیں ہم پر افسونِ فرنگ کرتا ہے یعنی جو کچھ کہتا ہے یہ اہلِ فرنگ کے نظریات ہیں۔ اہلِ فرنگ ہی کی تعریف کے راگ الاپتا ہے:

گفت بر ما بندد افسونِ فرنگ   ہست غوغایش ز قانونِ فرنگ

اے وہ ذات جس نے بُصیری کو اُس کے قصیدے کے صلے میں اپنی چادرِ مبارک عطا فرمائی اور مجھ کو بربطِ سلمیٰ (اسلام کے گیت گانے کے اسباب) عنایت کیا۔ اس خطا اندیش (مسلمان) کو ذوقِ حق عطا فرما یہ ایسا خطا اندیش ہو چلا ہے کہ اپنی ہی متاع کو نہیں پہچانتا (میں قرآن و سنت کی باتیں کرتا ہوں اور یہ اس کو اہلِ فرنگ سے لئے ہوئے نظریات کہتا ہے) لہٰذا میں

آپ کے حضور میں قسم کھاتا ہوں کہ اگر میرا دل آئینۂ بے جوہر (ایمان سے خالی) ہے۔ اگر میری باتوں میں قرآن کے سوا کوئی اور چیز ہے تو میری ناموسِ فکر کو چاک کر کے اس خیاباں (ملت) کو میرے خار سے پاک کر دیجیے۔ جامۂ ہستی کو مجھ پر تنگ اور اہلِ ملت کو میرے ننگ سے بچا لیجیے میری بے سر و ساماں کھیتی کو سرسبز نہ کیجیے یعنی اپنے ابرِ نیساں سے بہرہ اندوز ہونے کا موقع نہ دیجیے۔ اور روزِ محشر مجھے خوار و رسوا اور اپنے بوسۂ پا سے محروم رکھیے۔ اور اگر میں نے اسرارِ قرآن کے موتی پروئے ہیں اور مسلمانوں سے حق کے سوا اور کچھ نہیں کہا ہے تو آپ کی ایک دُعا میری گفتار کی قیمت کافی ہے وہ یہ کہ خدا سے عرض کیجیے کہ میرا عشق ہم آغوشِ عمل ہو جائے۔ جہاں دولتِ جاں بخشی ہے، علمِ دیں سے بہرہ ور کیا ہے وہاں عمل میں بھی مضبوط کر دے۔ میں آبِ نیساں ہوں مجھے موتی بنا دے:

اے بُصیری را ردا بخشندۂ — بربطِ سلمیٰ مرا بخشندۂ
ذوقِ حق دہ ایں خطا اندیش را — اینکہ نشناسد متاعِ خویش را
گر دلم آئینۂ بے جوہر است — ور بحرفم غیرِ قرآں مضمر است
اے فروغت صبحِ اعصار و دہور — چشمِ تو بینندۂ ما فی الصدور
پردۂ ناموسِ فکرم چاک کن — ایں خیاباں را ز خارم پاک کن
تنگ کن رختِ حیات اندر برم — اہلِ ملت را نگہدار از شرم
سبز کشتِ نابسامانم مکن — بہرہ گیر از ابرِ نیسانم مکن
خشک گرداں بادہ در انگورِ من — زہر ریز اندر مئے کافورِ من
روزِ محشر خوار و رسوا کن مرا — بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا
در اگر اسرارِ قرآں سفتہ ام — با مسلماناں اگر حق گفتہ ام

ایکہ از احسانِ تو ناکس کس است | یک دعایت مزدِ گفتارم بس است
عرض کن پیشِ خدائے عز وجل | عشقِ من گردد ہم آغوشِ عمل
دولتِ جانِ حزیں بخشیدۂ | بہرۂ از علمِ دیں بخشیدۂ

در عمل پایندہ تر گرداں مرا
آبِ نیسانم گہر گرداں مرا

اقبالؔ کی ذاتی وجاہت، ان کے علمی مقام اور اخلاص فی الدین ہی سے اُن کی بات کو بڑا وزن حاصل ہے اور ان کا قبولِ عام اس کا بیّن ثبوت ہے۔ لیکن جو لوگ مذکورہ صفات کے باوجود ان کے بیان کو شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں وہ ان کی " اِلتماس بحضور رحمۃ للعالمین " کو پڑھ کر اس نتیجہ پر پہونچ سکتے ہیں کہ یہ عاشقِ رسولؐ " نہ اپنی طرف سے کوئی بات کہتا ہے نہ فرنگ کے نظریات کی تبلیغ کرتا ہے بلکہ قرآن و سنت سے ان باتوں کو اخذ کرکے اپنے اندازِ خاص میں پیش کرتا ہے جو موجودہ حالات میں قوم کے لئے ضروری ہیں۔ یعنی انھوں نے اپنے علم و بصیرت اور تجربات و مشاہدات سے قوم کے مخصوص امراض اور ان کے اسباب کو پہچانا ہے اور قرآن و حدیث کی تعلیمات میں ان کا مداوا تلاش کیا ہے:

محفل از شمعِ نوا افروختم | قوم را رمزِ حیات آموختم

اقبالؔ کو جو محبت حضورؐ کی ذات سے تھی وہ کس کو معلوم نہیں! ان کی ہر کتاب میں اس محبت کی جلوہ سامانیاں موجود ہیں اس لئے انھوں نے دیکھا کہ ان کی دل سوزی کا ملت کے جہلا ہی نہیں اچھے خاصے پڑھے لکھے طبقے کی طرف سے یہ صلہ ملا ہے کہ:

گفت بر ما بند دا فسونِ فرنگ | ہست غوغایش ز قانونِ فرنگ

تو انھوں نے اس ذاتِ گرامی کے حضور میں اپنے خیالات کو من و عن عرض کر دیا جو ہر مسلمان کی محبوب ہے اور قوم کے طرزِ عمل کی شکایت بھی نہایت درد انگیز لہجے میں کر دی تاکہ لوگ اپنے نفوس کا محاسبہ کرنے کے بعد پورے یقین کے ساتھ ان کی طرف متوجہ ہو سکیں۔ کیونکہ ایک مسلمان خواہ اور کسی سے غلط بیانی کر لے مگر اپنے آقا و مولا کے آگے نہیں کر سکتا۔ نیز چونکہ انھوں نے ان دونوں مثنویوں کے بارے میں بہت بڑا دعویٰ کیا تھا۔ یہ کہ ان میں اُن نظریات کی نشان دہی کرنے کے بعد جو اسلام میں باہر سے داخل ہو گئے ہیں صحیح اسلام کو پیش کیا جائے گا، اُس اسلام کو جس کی تعلیم حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانِ مبارک سے ہوئی تھی، اس لئے آخر میں حضور ہی کے روبرو اپنے بیان اور ماخذِ بیان کے بارے میں صفائی پیش کرتے ہوئے اتنی بڑی بات کہہ دی ہے کہ ایک مسلمان اس کو سن کر ہی کانپ جاتا ہے کہ

روزِ محشر خوار و رسوا کن مرا ‌ ‌ ‌ بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا

انھوں نے یہ بات اِس لئے بھی ضروری سمجھی تاکہ جن مدعیانِ رشد و ہدایت کے خود ساختہ نظریات پر زد پڑے وہ بھی اسلام کی خاطر اپنے نظریات کو قربان کر دیں الّا اصلاحِ نفس میں اس مذموم خیال کو حائل نہ ہونے دیں کہ ایک جدید تعلیم یافتہ شخص بھی علماء و صوفیاء کی اصلاح کرنے چلا ہے، حالانکہ حکمت کسی کا حصہ نہیں ہے۔ خدا جس کو چاہے اس سعادت سے بہرہ ور کر دے۔ اور اس کے باوجود بھی اگر کوئی نہ مانے تو اِلّا کو اسکی کجی فطرت اور فریبِ نفس پر محمول کیا جائے گا نہ کہ خلوص اور علمی بصیرت پر۔

پیامِ مشرق اور زبورِ عجم۔

"اسرار و رموز" کے بعد اقبال کی معرکۃ الآرا تصانیف "پیام مشرق" اور "زبور عجم" سے ہمارا خزانۂ ادب مالا مال ہوا۔ پیام مشرق ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی یہ کتاب جرمنی کے مشہور شاعر گوئٹے کے دیوان کے جواب میں لکھی گئی ہے۔ گوئٹے کے دیوان کے بارے میں جرمنی کے اسرائیلی شاعر ہائنا کی یہ رائے ہے:-

"یہ ایک گلدستۂ عقیدت ہے جو مغرب نے مشرق کو بھیجا ہے ...... اس دیوان سے اس امر کی شہادت ملتی ہے کہ مغرب اپنی کمزور اور سرد روحانیت سے بیزار ہو کر مشرق کے سینے سے حرارت کا متلاشی ہے" [1]

پیام مشرق کے بارے میں خود اقبال کی رائے یہ ہے کہ:-

"پیام مشرق کے متعلق جو "مغربی دیوان" سے سو سال بعد لکھا گیا ہے، مجھے کچھ عرض کرنے کی ضرورت نہیں۔ ناظرین خود اندازہ کرلیں گے کہ اس کا مدعا زیادہ تر ان اخلاقی، مذہبی اور ملی حقائق کو پیش نظر لانا ہے جن کا تعلق افراد و اقوام کی باطنی تربیت سے ہے۔ اس سے سو سال پیشتر کی جرمنی اور مشرق کی موجودہ حالت میں کچھ نہ کچھ مماثلت ضرور ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اقوام عالم کا باطنی اضطراب، جس کی اہمیت کا صحیح اندازہ ہم محض اس لئے نہیں لگا سکتے کہ خود اس اضطراب سے متاثر ہیں، ایک بہت بڑے روحانی اور تمدنی انقلاب کا پیش خیمہ ہے" [2]

اقوام مشرق کو متنبہ فرماتے ہیں کہ:-

"مشرق اور بالخصوص اسلامی مشرق نے صدیوں کی مسلسل نیند

---

[1] دیباچہ پیام مشرق [2] دیباچہ پیام مشرق

کے بعد آنکھ کھولی ہے مگر اقوام مشرق کو یہ محسوس کر لینا چاہیے کہ زندگی اپنے حوالی میں کسی قسم کا انقلاب پیدا نہیں کر سکتی جب تک کہ پہلے اس کی اندرونی گہرائیوں میں انقلاب نہ ہو اور کوئی نئی دنیا خارجی وجود اختیار نہیں کر سکتی جب تک کہ اس کا وجود پہلے انسانوں کے ضمیر میں متشکل نہ ہو۔ فطرت کا یہ اٹل قانون جس کو قرآن نے اِنَّ اللّٰہَ لَا یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِہِمْ کے سادہ اور بلیغ الفاظ میں بیان کیا ہے، زندگی کے فردی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہے۔ اور میں نے اپنے فارسی کلام میں اسی صداقت کو مدّنظر رکھنے کی کوشش کی ہے"[1]

دیباچے کے بعد "پیش کش بحضور اعلیٰحضرت امیر امان اللہ خاں" میں امان اللہ خاں کو اسلامی تصوّف کی زبان میں اس طرح نصیحت کرتے ہیں:

سروری در دینِ ما خدمت گری است	عدلِ فاروقی و فقرِ حیدری است
در ہجومِ کارہائے ملک و دیں	با دلِ خود یک نفس خلوت گزیں
ہر کہ یک دم در کمینِ خود نشست	ہیچ نخچیر از کمندِ او نہ جست
در قبائے خسروی درویش زی	دیدہ بیدار و خدا اندیش زی
قائدِ ملت شہنشاہِ مُراد	تیغِ او را برق و تندر خانہ زاد
ہم فقیرے، ہم شہِ گردوں فرے	اردشیرے با روانِ بوذرے
غرق بودش در زرہ بالا و دوش	در میانِ سینہ دل موئینہ پوش

---

[1] دیباچہ پیامِ مشرق

آں مسلماناں کہ میری کردہ اند — در شہنشاہی فقیری کردہ اند
در امارت فقر را افزودہ اند — مثلِ سلمانؓ در مدائن بودہ اند

زبورِ عجم پہلی بار ۱۹۲۷ء میں شائع ہوئی۔ کتاب کی ترتیب یہ ہے کہ سب سے پہلے علامہ نے کتاب کے پڑھنے والوں کو نصیحت کی ہے جس کا عنوان ہے "بخوانندگانِ کتابِ زبور" اس کے بعد اصل کتاب شروع ہوتی ہے۔ کتاب کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے پہلے حصہ میں اوّل ایک شعر لکھا ہے:

زبرونِ در گذشتم ز درونِ خانہ گفتم
سخنے نگفتہ را چہ قلندرانہ گفتم!

اس کے بعد خدا سے "دُعا" کی ہے۔ اور دُعا کے بعد ۵۶ غزلیں ہیں۔

دوسرے حصے میں بھی اوّل ایک شعر لکھا ہے:

شاخِ نہالِ سدرۂ خار و خسِ چمن مشو
منکرِ او اگر شدی منکرِ خویشتن مشو

اس کے بعد اپنی شاعری کی حقیقت بیان کی ہے اور ۷۵ غزلیات پر کتاب کو ختم کر دیا ہے۔ زبورِ عجم ہی میں دو کتابیں اور شامل ہیں ایک "گلشنِ رازِ جدید" اور دوسری "بندگی نامہ" "گلشنِ رازِ جدید" اقبال نے شیخ محمود شبستریؒ کی مشہور و معروف مثنوی "گلشنِ راز" کے جواب میں لکھی ہے۔ جیسا کہ خود فرماتے ہیں:

بطرزِ دیگر از مقصود گفتم — جوابِ نامۂ محمود گفتم

خراسان کے ایک مشہور و معروف بزرگ امیر سید حسینی نے معرفت کے اسرار و رموز کے متعلق پندرہ سوالات لکھ کر تبریز بھیجے۔ نامہ بر نے جب

یہ سوالات بزرگانِ تبریز کے سامنے پیش کیے تو انھوں نے باہم مشورہ کیا اور شیخ محمود شبستریؒ سے ان کا جواب لکھنے کی درخواست کی چونکہ ان درخواست کرنے والوں میں محمودؒ کے پیر شیخ امین الدین تبریزی بھی تھے اس لئے محمود انکار نہ کر سکے اور جوابات لکھنا شروع کیا۔ سوالات نظم میں تھے اس لئے جوابات بھی نظم ہی میں لکھے اور بعد میں مزید تشریح و توضیح کر کے اس کا نام گلشنِ راز رکھا"۔ [1]

"شیخ محمودؒ کے زمانے میں فلسفہ اور تصوّف اور علم الکلام کے مسائل علماء کے لئے میدانِ مناظرہ بن گئے تھے۔ گلشنِ راز میں جو ذات و صفاتِ الٰہیہ اور حیات و کائنات کے متعلق نظریات ہیں اُن میں سے اکثر اقبال کے نزدیک روحِ اسلام کے منافی ہیں۔ اور ان میں غیر اسلامی تصوّف اور فلسفے کو اسلام کے رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مگر یہ کتاب ایک گروہ کے نزدیک آج تک مستند شمار کی جاتی ہے اور مسلمانوں کے متصوفانہ افکار کسی حد تک اس سے متاثر ہوئے ہیں۔ اس لئے اقبال نے یہ ضروری سمجھا کہ جن سوالوں کے جوابات محمود نے اپنے زاویۂ نگاہ سے دیئے ہیں انہی سوالوں کے جواب اُس بصیرت سے دیئے جائیں جو اقبال کو قرآنِ کریم اور حیاتِ نبوی سے حاصل ہوئی تھی۔ لہٰذا گلشنِ رازِ جدید میں علم اور عشق اور مقصودِ حیات کو ایک نئے انداز میں پیش کیا گیا ہے"۔ [2]

اب ہم مذکورہ صدر دونوں کتابوں سے اوّل اُن مضامین کا اقتباس درج کرتے ہیں جو حقیقی تصوف کی موافقت میں ہیں اور قوم میں حیات بخشی کا فریضہ انجام دے سکتے ہیں۔ اس کے بعد اُن مضامین کا بھی کسی قدر

---

[1] اُردو ترجمہ گلشنِ راز صفحہ [2] فکرِ اقبال صفحہ ۵۲۹

کوشش کریں گے جوان خیالات کے رد میں ہیں جو اسلامی تعلیمات سے میل نہیں کھاتے اور جن کی وجہ سے قوم کو سخت نقصان پہونچ رہا ہے اور برابر پہنچ رہا ہے۔

پیام مشرق

عشق صوفی شعرا نے بھی عشق کے موضوع پر کچھ کم نہیں لکھا ہے لیکن اقبال نے جس جس انداز سے لکھا ہے اور جو جو نکات اس میں پیدا کئے ہیں وہ اور کسی کے ہاں نہیں ملتے۔ اقبال کا عشق کسی خاص فرد یا کسی مخصوص شے تک محدود نہیں۔ بلکہ فرد سے گزر کر ملت کا اور اس کے بعد بلا امتیاز مذہب و ملت پوری نوع انسانی کا عشق ہو گیا ہے۔

اقبال کا پیغام شروع ہی سے عشق کا پیغام تھا۔ چنانچہ طلبۂ علی گڑھ کے نام جو پیام بھیجا تھا اس کی ابتدا اس طرح کی تھی:

اوروں کا ہے پیام اور میرا پیام اور ہے ۔۔۔ عشق کے دردمند کا طرز کلام اور ہے

لیکن دیکھنا یہ ہے کہ عشق سے ان کی مراد کیا ہے۔ عام طور سے تو عشق حقیقی سے وہ بے لوث محبت مراد ہوتی ہے جس میں خود غرضی، نفسانیت یا ہیت کا کوئی شائبہ نہ ہو۔ اور جس کا انتہائی مقام اشخاص و اشیاء کی محبت سے گزر کر خدا کی محبت میں حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ عشق دل میں اس وقت پیدا ہوتا ہے کہ جب انسان کا دل ہر قسم کی خواہشات نفسانی سے پاک ہو جاتا ہے۔

ہر محرم عشق بوالہوس را ندہند ۔۔۔ سوز دل پروانہ مگس را ندہند

مگر اقبال نے عشق کے ... مفہوم میں ایسی وسعت، گہرائی اور بوقلمونی و رنگارنگی پیدا کی کہ اس کی وجہ سے وہ سب سے ممتاز نظر آتے ہیں۔ ان کے نزدیک

عشق جذبۂ تخلیق وارتقار کا نام ہے، اسی جذبے سے انقلابات آتے ہیں اور اسی سے قوموں کی کایا پلٹتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ روحانیت جو زندگی میں تخلیقی اور انقلابی قوتیں پیدا کرتی ہے اقبال اُسے عشق کہتے ہیں اور وہ عقلیت جو عشق سے آزاد ہو اُسے محض زیرکی سے تعبیر کرتے ہیں۔ مولٰنا روم کا یہ شعر اسی حقیقت کی ترجمانی کرتا ہے کہ:

می شناسد ہر کہ از سرِ محرم است　　زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

عشق خالی ناز و انداز یا نیاز سے نہیں بلکہ جدوجہد اور پیکار سے کمال پاتا ہے:

غرض ہے پیکارِ زندگی سے کمال پائے ہلال تیرا
جہاں کا فرضِ قدیم ہے تو ادا مثالِ نماز ہوجا

اِس لئے ان کی تمنا تھی کہ اگلے زمانے میں خدا کے عاشق بنوں میں مارے مارے پھرتے تھے۔ اب یہ لوگ انسانی جماعتوں میں رہ کر عشق سے تعمیری کام کریں گے۔ اور اپنے لئے نئے میدانِ عمل ڈھونڈھیں گے۔ اِس طرح وہ تصوّف جو زندگی سے فرار کی تعلیم دیتا ہے ختم ہوجائے گا:

کبھی جو آوارۂ جنوں تھے وہ بستیوں میں پھر آبسیں گے
برہنہ پائی وہی رہے گی مگر نیا خارزار ہوگا
خدا کے عاشق تو ہیں ہزاروں بنوں میں پھرتے ہیں مارے مارے
میں اُس کا بندہ بنوں گا جس کو خدا کے بندوں سے پیار ہوگا

کہتے ہیں " انسانی ارتقار میں جو قدم بھی اُٹھتا ہے جذبۂ عشق کی بدولت اُٹھتا ہے۔ عالم علم میں مست رہتا ہے اور عابد عبادت میں، لیکن عاشق عشق کے اندر لمحہ بہ لمحہ نئے احوال پیدا کرتا ہے۔ یہ انقلابات و تغیرات صرف نفس تک محدود نہیں رہتے بلکہ اپنے گردوپیش کے عالمِ انسانی کی بھی

کا یا پلٹ دیتے ہیں۔ عشق ابراہیمی نے عقل کے سمجھائے ہوئے مادی و جسمانی نفع و ضرر سے قطع نظر کر کے عشق کی بدولت بت پرستوں کے اڈے میں توحید کا علم گاڑ دیا اور تربیت انسانی کے لئے ایک ملت موحدہ کی بنا ڈالی۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عشق نے اور زیادہ زندہ سے مؤثر ہونا تھا جس سے صدیوں کی مردہ قومیں زندہ اور بیدار ہو سکیں:

سرِ مکنونِ دلِ او ما بدیم　　نعرہ بے باکانہ زد افشا شدیم

اگر کسی فرد کے عشقِ الٰہی سے کوئی نیا عالم پیدا نہ ہو جو زندگی کے فرسودہ طور طریقوں کو تقویم پارینہ کر دے اور انفرادی و اجتماعی زندگی کے اقدار کی تقدیر نو کرے، تو ایسا عشق روحانی لذت کا اسیر ہو جاتا ہے اور کوئی انقلاب پیدا نہیں کر سکتا۔ اقبال کے نزدیک عشق کی بہترین مثال رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی ہے۔ جس میں خلوت و جلوت کا توازن پایا جاتا ہے۔ خلوت نشینی کا مقصد نورِ ذات سے مستنیر ہو کر ملتوں کی زندگی اور انسانوں کی سیرتوں میں انقلاب پیدا کرنا ہے مگر خلوت میں عشق کی کیفیات سے لذت اندوزی مقصودِ حیات نہیں۔ خلوت میں جب انسان پر اپنی خودی کے اسرار فاش ہوتے ہیں تو وہ جلوت میں نیا عالم پیدا کرتی ہے:

مصطفیٰ اندر حرا خلوت گزید　　مدتے جز خویشتن کس را ندید
نقشِ ما را در دلِ او ریختند　　ملتے از خلوتش انگیختند

اقبال کو شکایت ہے کہ اکثر صوفیہ کے ہاں عشق فعّال اور خلاق دکھائی نہیں دیتا وہاں زیادہ تر محویت اور استغراق نظر آتا ہے۔ یہ استغراق خلوت ہی میں حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن خالی خلوت سے یک طرفہ روحانیت اور رہبانیت پیدا ہوتی ہے جو اسلام میں ممنوع ہے۔[1]

---

[1] مستفاد از فکر اقبال

بہرحال ہم پیام مشرق سے اقبال کے عشق سے متعلق خیالات پیش کرتے ہیں۔

مولانا رومؒ کے انداز میں عشق کی تعریف کرتے ہیں:

دلِ من روشن از سوزِ درون است　　جہاں بیں چشمِ من از اشکِ خون است
ز رمزِ زندگی بیگانہ تر باد　　کسے کو عشق را گوید جنون است

کہتے ہیں عشق سے دل بھی روشن ہے اور آنکھیں بھی روشن ہیں۔ دل سوزِ غم سے اور آنکھیں اشکِ خوں سے جب یہ حقیقت ہے تو کہنا پڑتا ہے کہ جو کوئی عشق کو جنون (پاگل پن) کہتا ہے خدا کرے زندگی سے اور زیادہ بیگانہ ہو جائے۔ مولانا رومؒ فرماتے ہیں:

آتش است ایں بانگِ نائے و نیست باد　　ہر کہ ایں آتش ندارد نیست باد

مولانا کے شعر میں بظاہر بدعا ہے۔ مگر حقیقت میں بہت بڑی دعا

سرمد شہیدؒ کے انداز میں عشق کی عظمت کا بیان کرتے ہیں:

نہ ہر کس از محبت مایہ دار است　　نہ با ہر کس محبت سازگار است
بروید لالہ با داغِ جگر تاب　　دلِ لعلِ بدخشاں بے شرار است

یعنی عشق ایسی گری پڑی چیز نہیں ہے کہ ہر کس و ناکس کو مل جائے۔ یہ تو خاص لوگوں کا حصہ ہے۔ لالہ کیسی معمولی چیز ہے مگر داغِ جگر تاب عشق رکھتا ہے اور لعلِ بدخشاں کس قدر قیمتی ہے مگر شرارِ عشق سے خالی ہے غرضکہ عشق ظاہری شان و شوکت والوں کا لازمی حصہ نہیں ہے۔ اس کے لئے تو مخصوص لوگ ہوتے ہیں خواہ ان کی ظاہری حالت کیسی ہی شکستہ اور معمولی کیوں نہ ہو۔

سرمد فرماتے ہیں:

ہر دم غمِ عشق بوالہوس را ندہند   سوزِ دلِ پروانہ مگس را ندہند
عمرے باید کہ یار آید بکنار   ایں دولتِ سرمد ہمہ کس را ندہند

عشق کی تعریف کیسے دلکش انداز میں کرتے ہیں ! :

سفالم را مۓ او جامِ جم کرد   درونِ قطرہ ام پوشیدہ یم کرد
خرد اندر سرم بتخانہ ریخت   خلیلِ عشق دیرم را حرم کرد

میں سفال کی حیثیت رکھتا تھا، شرابِ عشق نے مجھے جامِ جم بنا دیا ہے۔ اور دل جو ایک قطرۂ خوں تھا اس میں حقائق و اسرار کا سمندر پوشیدہ کردیا ہے۔ عقل تو میرے دماغ کو بتخانہ بنا چکی تھی (غیر اسلامی تصورات و نظریات کے بت بنا کر دماغ میں رکھ دیے تھے) مگر خلیلِ عشق نے آ کر ان بتوں کو توڑ کر بتخانہ کو پھر حرم بنا دیا

عشق کی تعریف کا ایک اور پیرایہ ملاحظہ فرمایئے :

مپرس از عشق و از نیرنگیٔ عشق   بہ ہر رنگے کہ خواہی سر بر آرد
درونِ سینہ بیش از نقطۂ نیست   چو آید بر زباں پایاں ندارد

عشق کی نیرنگیوں کا حال کیا پوچھتے ہو! تم جس رنگ میں چاہو عشق آموجود ہوگا۔ یہ کسی خاص جگہ یا خاص شے یا خاص صورت کا پابند نہیں ہے۔ دوسری عجیب و غریب صفت اس کی یہ ہے کہ سینے میں ایک نقطے سے زیادہ نہیں مگر جب زبان پر آتا ہے تو بے پایاں ہو جاتا ہے (عشق کی باتیں لکھتے لکھتے دفتر تمام ہو جاتے ہیں مگر عشق کا بیان ختم نہیں ہوتا)

کسے کو دردِ پنہانے ندارد   تنے دارد دلے جانے ندارد
اگر جانے ہوس داری طلب کن   تب و تابے کہ پایانے ندارد

درد و غمِ عشق کے بغیر انسان ایک تنِ بے جان ہے۔ اگر جان درکار ہے تو

ایسا درد اور درد کے ساتھ ایسی تڑپ پیدا کرو جو کبھی ختم نہ ہو۔ کہ زندگی سوز و گداز اور تب و تاب مسلسل ہی کا نام ہے۔

عشق کی تعریف کے مزید اسلوب جن سے عشق کے مفہوم کی وسعتوں کا کسی قدر اندازہ ہو سکے گا۔

بباغاں بادِ فروردیں دہد عشق | براغاں غنچہ چوں پرویں دہد عشق
شعاعِ مہر او قلزم شگاف است | بماہی دیدۂ رہ بیں دہد عشق

یعنی بادِ بہاری جو باغ میں چل رہی ہے، غنچے جو صحرا میں شاخوں پر نمودار ہو رہے ہیں، موجیں جو دریا میں پانی کو چیرتی پھاڑتی سطحِ آب تک آ رہی ہیں اور مچھلیاں جو سمندر میں تیرتی اور پانی میں اپنا راستہ پیدا کرتی چلی جاتی ہیں۔ یہ عشق ہی کا تو کرشمہ ہے کیونکہ یہ تمام علامتیں جستجو اور تلاش کی ہیں۔ اگر یہ تلاش و جستجو کا جذبہ اور زندگی کی تڑپ نہ ہوتی تو باغ ہوائے فرودیں سے، صحرا پرویں جیسے خوشنما غنچوں سے خالی ہوتا، دریا میں امواج کا تلاطم بھی نہ ہوتا اور مچھلیوں کی بیتابانہ تگ و دو بھی نہ ہوتی۔

عقاباں را بہائے کم نہد عشق | تدرواں را بباززاں سر دہد عشق
نگہ دارد دلِ ما خویشتن را | ولیکن از کمینش بر جہد عشق

عشق کے لئے ظاہری شان و شوکت اور زور و قوت کوئی موثر شے نہیں۔ وہ خود ایک ایسی قوت قاہرہ ہے کہ اگر تدرو کو حاصل ہو جائے تو وہ باز کا مقابلہ کرے۔ اس کے ساتھ ہی اس کی دوسری صفت یہ بھی ہے کہ جب وہ آتا ہے تو خود بخود آتا ہے۔ اور جب آتا ہے تو کوئی طاقت اس کو نہیں روک سکتی۔ ہم ہزار اپنے دل کی نگہداشت کریں مگر اس سے بچا نہیں سکتے:

عشق پر زور نہیں، ہے یہ وہ آتش غالب | کہ لگائے نہ لگے اور بجھائے نہ بنے

به برگِ لاله رنگ آمیزیِ عشق — بجانِ ما بلا انگیزیِ عشق
اگر ایں خاکداں را وا شگافی — درونش بنگری خونریزیِ عشق

اسی خیال کو جو اس سے پہلے "بباغاں باد فروردیں دہد عشق ....." والے قطعے میں ظاہر کیا تھا یہاں ایک دوسرے اسلوب میں ادا کیا ہے۔ یعنی یہ وہی جذبۂ ارتقاء و ذوقِ انقلاب ہے جس کا دوسرا نام عشق ہے جو لالے کی پتیوں میں رنگ بھرتا۔ اور ہمارے اندر سوز و گداز اور تاب و تب پیدا کرتا ہے۔ کہتے ہیں اگر اس خاک کے دل کو چیر کر دیکھو تو اس کے ذرّے ذرّے میں یہی جذبۂ بے قرار اور یہی ذوقِ بے پناہ ملے گا۔ ہر شے اپنی نمود کے لئے بیتاب اور ارتقاء کے لئے بے چین ہے۔

عشق کا سوز و ساز بڑی دولت ہے اتنی بڑی دولت کہ اگر ایک رات کا سوز و ساز میسّر آجائے تو پھر اور کیا چاہیے۔ اس خیال کو پروانے کی زبان سے بیان کرنا کس قدر موثر و حسبِ حال ہے:

شنیدم در عدم پروانه می گفت — دمے از زندگی تاب و تبم بخش
پریشاں کن سحر خاکسترم را — ولیکن سوز و ساز یک شبم بخش

عراقی کا مشہور شعر ہے:

نخستیں باده کاندر جام کردند — ز چشمِ مستِ ساقی وام کردند

اسی شعر سے استفادہ کرتے ہوئے اقبال فرماتے ہیں:

بخود باز آورد رندِ کہن را — مئے برنا کہ من در جام کردم
من ایں مے چوں مغانِ دیرِ دوشیں — ز چشمِ مستِ ساقی وام کردم

مگر اقبال نے اس خیال میں یہ ندرت پیدا کر دی ہے کہ جو شراب میرے جام میں ہے وہ بے خود کرنے کی بجائے رندِ کہن کو بھی ہوش میں لے آتی ہے۔

پھر فرماتے ہیں کہ یہ کوئی نئی شراب نہیں ہے۔ مُغانِ دورِ پیشیں کی طرح زمین ساقی سے حاصل کی ہوئی شراب ہے۔ یہ شرابِ عشق ہے جو آدمی کو خود دار اور ہوشیار بناتی ہے۔ بے خود کرنا تو عشق کی توہین ہے کہ عشق میں بلاکی بصیرت، ہوشیاری اور زندگی ہے۔ اور یہ چیز فطرت انسانی میں ہی ودیعت بھی ہے بشرطیکہ وہ اپنے آپ کو پہچانے اور اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کی طرف متوجہ ہو۔

دِل از منزل تہی کن یا بره دار | نگہ را پاک مثلِ مہر و مہ دار
متاعِ عقل و دیں با دیگراں بخش | غمِ عشق ار بدست افتد نگہ دار

مہر و ماہ کی طرح ہمیشہ سفر میں رہنا چاہیئے۔ ایسا کہ منزل کا خیال بھی کبھی نہ آئے۔ اور نگاہ کو پاک رکھنا چاہیئے کہ اسی طرح سیر و سلوک کی منزلیں طے اور دولتِ عشقِ حقیقی ..... حاصل ہو سکتی ہے۔ دوسرے شعر میں عقل کی تحقیر کرتے اور اس میں دین کو بھی شامل کر لیتے ہیں۔ مگر دین سے حقیقی دین نہیں، دین کی بے روح صورت مراد ہے، وہ فرائض کی پابندی جس میں سوزِ دل اور حضورِ قلب کی کیفیت نہ ہو۔ اور عقل سے مراد محض عقلِ استدلالی ہے جو معرفت خداوندی کی بجائے انسان کو اور گمراہ اور ملحد بناتی ہے۔ اس کے برخلاف عشق جو اپنی ذات اور کائنات کے مطالعے سے پیدا ہوتا ہے اور وحیِ الٰہی کو بے چون و چرا تسلیم کرنے سے اُس میں چار چاند لگ جاتے ہیں سوزِ دل اور حضورِ قلب کی دولت سے بہرہ ور ہونے کی وجہ سے بڑی نعمت ہے۔

بیا اے عشق، اے رمزِ دلِ ما | بیا اے کشتِ ما اے حاصلِ ما
کہن گشتند ایں خاکی نہاداں | دگر آدم بنا کن از گلِ ما

عشق ایک رمز ہے جس کو اہل دل سمجھتے ہیں۔ یہ انسان کی کھیتی بھی ہے اور کھیتی کا حاصل بھی۔ اگر عشق نہ ہو تو حیاتِ انسانی بے مقصد ہے، بلکہ عشق ہی اس پیکر خاکی کو انسان بناتا ہے۔ یعنی عشق سے عمل کی تحریک اور ترقی کی تحریص ہوتی ہے اور اسی کا نام زندگی ہے۔ اگر یہ نہیں تو انسان فرسودہ، کہنہ اور جماد کی مانند بے حس و حرکت ہوتا ہے جس پر انسان کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

بہر دل عشق رنگِ تازہ بر کرد　　گہے با سنگ گہ با شیشہ سر کرد
ترا از خود ربود و چشم تر داد　　مرا با خویشتن نزدیک تر کرد

پہلے شعر میں واقعیت ہے اور دوسرے میں طنز۔ فرماتے ہیں عشق ہر دل میں اور ہر قسم کا اثر کرتا ہے جیسی جس میں استعداد ہوتی ہے ویسا ہی وہ عشق سے مستفید ہوتا ہے۔ اگر تم کو اس کی جناب سے دیدۂ تر اور خود فراموشی ملی ہے تو یہ عشق کا قصور نہیں۔ یہ تمہاری ہی ذاتی صلاحیتوں کا تقاضا ہے۔ ورنہ اسی عشق نے مجھے معرفتِ نفس سے قریب تر کر دیا ہے۔ یعنی اصل میں عشق کا کام تو یہی ہے کہ انسان کو خود شناس بنا دے۔ مگر جو کوئی بجائے خود شناس ہونے کے خود فراموش ہو جائے تو یہ اس کا اپنا قصور ہے۔

محاورۂ علم و عشق

علم

نگاہم راز دانِ ہفت و چار است　　گرفتارِ کمندم روزگار است
جہاں بینم بایں سو باز کردند　　مرا با آں سوئے گردوں چکار است
چکد صد نغمہ از سازے کہ دارم
ببازارے فگنم رازے کہ دارم

عشق

زافسونِ تو دریا شعلہ زار است ہوا آتش گداز و زہر دار است
چو با من یار بودی نور بودی بریدی از من و نورِ تو نار است

بخلوت خانۂ لاہوت زادی
ولیکن در نخ شیطاں فتادی

بیا ایں خاکداں را گلستاں ساز جہانِ پیر را دیگر جواں ساز
بیا یک ذرّہ از دردِ دلم گیر تہ گردوں بہشتِ جاوداں ساز

ز روز آفرنیش ہمدم استیم
ہماں یک نغمہ را زیر و بم استیم

مکالمے میں نفسِ علم کی مذمت نہیں کرتے بلکہ "علمِ بے عشق" کو مُضر بتلاتے ہیں۔ اِس لئے اس بات کی خواہش کرتے ہیں کہ کاش علم و عشق یار و ہمدم ہو جائیں تاکہ اس جہانِ کہنہ میں زندگی تازہ پیدا ہو۔ اور دنیا میں ایک دفعہ پھر بہشتِ جاوداں کی فضا دیکھنے میں آئے۔ یہ بھی بتا دیا ہے کہ روز آفرنیش سے دونوں ہمدم و ہمراز ہی رہے ہیں۔ ایسے ہمدم کہ گویا دونوں ایک ہی نغمے کے زیر و بم ہیں۔ مگر جس طرح زیر بغیر بم کے اور بم بغیر زیر کے نغمہ نہیں بنتا بلکہ ایک ہنگم اور دل خراش آواز ہو کر رہ جاتا ہے اسی طرح علم بغیر عشق کے دل کشی و دل فریبی سے محروم ہو جاتا ہے۔ غرضکہ علم کے ساتھ عشق بھی ہونا چاہیے۔

ایک قطعہ "عشق" کے عنوان سے لکھا ہے جس میں عشق کی مختلف خصوصیات کو بیان کیا ہے:

عقلے کہ جہاں سوز و یک جلوۂ بیباکش از عشق بیاموزد آئینِ جہانبانی

عشق است کہ در جانت ہر کیفیت انگیزد | از تاب و تب رومی تا حیرت فارابی
این حرف نشاط آور می گویم و می رقصم | از عشق دل آساید با این ہمہ بیتابی

ہر معنی پیچیدہ در حرف نمی گنجد
یک لحظہ بدل در شو، شاید کہ تو دریابی

اس قطعے میں بھی عقل کی مذمت نہیں کی ہے۔ بلکہ اس کے لیے عشق کا ہونا ضروری بتلایا ہے۔ اور یہ بالکل درست ہے۔ اگر عقل محض کافی ہوتی تو پیغمبروں کی کیا ضرورت تھی کہ عقل و علم کی کسی زمانے میں کمی نہیں رہی بلکہ تاریخ شاہد ہے کہ جب عقل و علم نے انتہائی ترقی کے مقام پر پہونچ کر خدا کا انکار کیا اور دنیا میں فساد پھیلایا تب ہی کوئی پیغمبر آیا ہے اور اس نے عقل و علم اور جہالت کی پیدا کی ہوئی گمراہیوں کو دور کر کے وحیِ الٰہی کی ہدایت کے ذریعے ان کی اصلاح کی ہے۔ پھر وہی عقل جو فساد فی الارض کا باعث بنی ہوئی تھی عشقِ الٰہی کے ذریعے آئینِ جہاں بانی سیکھ کر امنِ عالم و رونقِ جہاں کا باعث ہوجاتی ہے۔ پھر عشق ایسی چیز ہے کہ اگر وہ موجود ہو تو رومی کے تب و تاب میں بھی مزا ہے اور فارابی کی حیرت میں بھی شان ہے کہ عشق ہی ہر شے میں حسن و جمال کا رنگ بھرتا ہے اور کمال یہ ہے کہ عشق کی بیتابی میں بھی نشاط کی اور تکلیف میں بھی لطف۔ آخر میں فرماتے ہیں کہ عشق کی تعریف کما حقہٗ نہیں کی جاسکتی۔ بہت سے معانی ایسے پیچیدہ ہیں جن کے بیان کے لئے الفاظ نہیں ملتے۔ ہاں دل میں ڈوب کر دیکھو تو شاید ان پر پیچ معانی و حقائق کو سمجھ سکو۔

در بود و نبود من اندیشہ گماں ہا داشت
از عشق ہویدا شد این نکتہ کہ ہستم من

سکتے ہیں اور کسی کا تو ذکر ہی کیا۔ خود اپنے وجود کے بارے میں مجھے یقین

نہ تھا۔ عشق نے اگر میری آنکھیں کھولیں تو مجھے نظر آیا کہ میں موجود ہوں اور کوئی چیز خواہ نہ ہو۔ یہاں بھی عشق سے مُراد مقصد کوشی ہے۔ مقاصدِ عالیہ کے لئے دل میں تڑپ کا ہونا۔ جس کی وجہ سے اِنسان جہد وسعی کرتا ہے کیونکہ کوشش و کاوش میں جس قدر اس کو تصادم سے سابقہ پڑے گا اسی قدر اپنی خودی کا اذعان زیادہ ہوگا کہ تصادم سے انسان کے قوائے مضمرہ اور امکانات ذاتی بروئے کار آتے ہیں اور اسی سے معرفتِ نفس حاصل ہوتی ہے۔

در عشق و ہوسناکی دانی کہ تفاوت چیست؟
آں تیشۂ فرہادے، ایں حیلۂ پرویزے

عشق کو حیلہ سازی نہیں آتی۔ عاشق اپنے محبوب کی خاطر سب کچھ کر گزرتا ہے حتیٰ کہ اپنی جان کی بھی پروا نہیں کرتا۔ اور ہوسناکی میں حیلے کے سوا کیا رکھا ہے۔ چنانچہ فرہاد اور پرویز کی مثال ہمارے سامنے موجود ہے۔ ایک عاشق تھا اور دوسرا ابوالہوس۔

ایں گنبدِ مینائی ایں پستی و بالائی   در شد بدلِ عاشق با ایں ہمہ پہنائی

دوسرے شعرا عاشق کے دل کو تنگ باندھتے آئے ہیں۔ جس سے عشق کی تعریف نہیں مذمت ہوتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ عشق کی بدولت ایک عاشق کے دل کی وسعتوں کا یہ حال ہوتا ہے کہ آسمان و زمین باوجود اپنی پہنائیوں کے عاشق کے دل میں کھو جاتے ہیں اِس لئے کہ عاشق اپنے آپ کو صبغۃ اللہ ۔۔۔ میں رنگ کر صفاتِ الہٰیہ کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ ایسی صورت میں اگر زمین و آسمان اس کے دل میں کھو جائیں تو کون سے تعجب کی بات ہے!

بندۂ عشق فلاں ابنِ فلاں چیزے نیست   بد بیضائے کلیمے بسیاہے بخشند
گاہ شاہی جگر گوشۂ سلطاں ندہند   گاہ باشد کہ بزندانی چاہے بخشند

ایک مسلمان کے نزدیک نسل و نسب کی کوئی اہمیت نہیں۔ بلکہ یہ بات اہمیت رکھتی ہے کہ عشق میں اس کا مقام کیا ہے۔ عشق کی بدولت ایک حبشی کو "ید بیضا کلیم" اور ایک زندانی چاہ کو "بادشاہی" بخش دیتے ہیں۔ اور عشق کے نہ ہونے کی وجہ سے جگر گوشۂ سلطاں کو بھی بادشاہی سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ پہلے مصرع میں حضرت سلمان فارسیؓ کی طرف تلمیح ہے، دوسرے میں حضرت بلالؓ کی طرف تیسرے میں پسر نوح کی طرف اور چوتھے مصرعے میں حضرت یوسف کے واقعے کی طرف اشارہ کیا ہے

ندارد کار با دوں ہمتاں عشق　　　تدرو مُردہ را شاہیں نگیرد

سرمدؒ کی بھی ایک رباعی اس مضمون کی اوپر گزر چکی ہے۔ مگر دونوں کے مضمون میں بڑا فرق ہے۔ سرمد کہتے ہیں کہ غم عشق بوالہوس کو نہیں دیتے اور اقبال فرماتے ہیں کہ عشق دوں ہمتوں سے کوئی سروکار نہیں رکھتا۔ سرمد کہتے ہیں کہ سوزِ دلِ پروانہ مگس کو نہیں دیا جاتا اور اقبال کہتے ہیں کہ تدرو مُردہ کو شاہین شکار نہیں کرتا۔ دونوں تمثیلوں کا جائزہ لیجیے۔ بوالہوس کو غم عشق کیوں نہیں دیتے؟ یہ نہیں بتلایا مگر عشق دوں ہمتوں سے دور رہتا ہے اس میں دوں ہمتی اس کا سبب موجود ہے جو حقیقت پر مبنی ہے کہ دوں ہمت سے عشق کا کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح مگس اور تدرو مردہ کی تمثیلات میں بھی تدرو مردہ کی تمثیل جس قدر فطری اور موثر ہے مگس کی نہیں۔

تو اے شیخ حرم شاید ندانی　　　جہانِ عشق را ہم محشرے ہست
گناہ و نامہ و میزاں ندارد　　　نہ او را مسلمے نے کافرے ہست

شیخ حرم سے مذہبی آدمی مراد ہے۔ کہتے ہیں دینی نقطۂ نظر سے ایک

محشر برپا ہوگا جس میں میزانِ عدل نصب ہوگی اور گناہ و نامہائے اعمال تولے جائیں گے۔ اور پھر ناپ تول کے مطابق سزا و جزا متعین ہوگی۔ مگر جہانِ عشق کا محشر اس سے بالکل مختلف ہوگا۔ وہاں نہ گناہ ہوں گے نہ نامہ ہائے اعمال اور نہ میزان ہوگی۔ وہاں تو کافر و مسلم کا بھی امتیاز نہ ہوگا کہ جہانِ عشق میں ہر شخص بے گناہ اور معصوم ہوتا ہے۔

دوام ما ز سوزِ ناتمام است　　　چو ماہی جز تپش بر ما حرام است
مجو ساحل کہ در آغوشِ ساحل　　　تپیدِ یک دم و مرگِ دوام است

سوزِ دوام اور تپشِ مدام کا نام زندگی ہے اور اسی کے فقدان کو موت کہتے ہیں

بچشمِ عشق نگر تا سراغِ او گیری　　　جہاں بچشمِ خرد سیمیا و نیرنگ است

افلاطونِ عقل تو جہان کو فریبِ نظر اور شعبدہ بتلاتا ہے۔ تم اگر جہان کو دیکھنا اور پانا چاہتے ہو تو اس کو چشمِ عشق سے دیکھو کہ چشمِ عشق ہی نے اس کا مستقل وجود متحقق ہو سکتا ہے۔

یہاں عشق سے جذبۂ عمل مراد ہے۔

زعشق درسِ عمل گیر و ہر چہ خواہی کن
کہ عشق جوہرِ ہوش است و جانِ فرہنگ است

عشق ہی انسان کو عمل اور جد و جہد کی طرف مائل کرتا ہے بلکہ عمل کے نئے نئے راستے اور نئی نئی منزلیں بھی سمجھاتا ہے کیونکہ وہ سراپا عقل دہو ہر

یہاں حصولِ مقصد کے لئے طلبِ صادق کو عشق سے تعبیر کیا ہے۔

ترا یک نکتۂ سربستہ گویم　　　اگر درسِ حیات از من بگیری
بمیری گر بہ تن جانے نہ داری　　　و گر جانے بہ تن داری نہ میری

قطعے میں گرمیٔ عشق کو جان سے تعبیر کیا ہے

بگو جبریل را از من پیامے — مرا آں پیکر نوری ندادند
ولے تاب و تبِ ما خاکیاں بیں — بنوری ذوقِ مجوری ندادند

جبریل کو پیکرِ نوری اور تقربِ الٰہی کی دولت ملی ہے تو کیا ہوا انسان کو تو وہ چیز عطا ہوئی ہے کہ اگر جبریل اس کا مزہ چکھ لیتے تو ان کو معلوم ہوتا کہ یہ کیا چیز ہے۔ یعنی تاب و تبِ عشق جو صرف انسان کو حاصل ہے۔ اسی وجہ سے اقبال وصل کی بجائے فراق کو پسند کرتے ہیں:

تو نہ شناسی ہنوز شوق بمیرد ز وصل
چیست حیاتِ دوام؟ سوختنِ ناتمام

کرم کتابی نے پروانے سے کہا کہ میں مدتوں بوعلی سینا کی کتابوں کے اوراق میں رہا اور میں نے فارابی کی کتابیں بھی بہت دیکھیں مگر حکمتِ زندگی میری سمجھ میں نہیں آئی۔ جیسا پہلے تیرہ بخت تھا اب بھی ویسا ہی ہوں۔ اس پر پروانہ جواب دیتا ہے کہ میاں یہ نکتہ کسی کتاب میں نہیں ملے گا۔ یہ بات تو مجھ سے سیکھو:

تپش می کند زندہ تر زندگی را — تپش می دہد بال و پر زندگی را

بلکہ درد و غم ہی زندگی ہے۔ یہ نہیں تو زندگی کہاں؟!

دلِ عاشقاں بمیرد بہ بہشتِ جاودانے
نہ نوائے دردمندے، نہ غمے نہ غمگسارے

عشق ہی سے عقل کی مضرت رسانیوں کا علاج ہوجاتا ہے بلکہ عشق کی تربیت سے عقلِ فتنہ ساماں بھی سراپا برکت و رافت بن جاتی ہے:

عقلے کہ جہاں سوز د یک جلوۂ بیباکش — از عشق بیاموزد آئینِ جہانتابی

سوزِ دوام بڑی چیز ہے اور مزید اطمینان کی بات یہ ہے کہ یہ وہ آزار ہے کہ دنیا میں اس کا کوئی علاج نہیں۔

شادم کہ عاشقاں را سوزِ دوام دادی
درماں نیافریدی آزارِ جستجو را

بلکہ اقبال کے نزدیک تو جو شخص کشتۂ عشق نہ ہو وہ ننگِ خاندان ہے:

بملکِ جم ندہم مصرعِ نظیری را "کسے کہ کشتہ نشد از قبیلۂ مانیست"

عشق کی تعریف ایک بالکل نئے انداز سے کرتے ہیں۔ جس میں الفاظ کی صنعت بھی پیدا ہو گئی ہے:

بشاخِ زندگیٔ مانمے ز تشنہ لبی است
تلاشِ چشمۂ حیواں دلیلِ کم طلبی است

تشنہ لبی لازمۂ عشق ہے اس لئے تشنہ لبی کہہ کر عشق مراد لیا ہے۔

جہانِ عشق نہ میری نہ سروری داند
ہمیں بس است کہ آئینِ چاکری داند

جہانِ عشق میں میری و سروری کوئی چیز نہیں۔ یہاں تو خدمت گزاریٔ خلق کو سب سے بڑی عزت سمجھا جاتا ہے۔ سوز و گدازِ عشق کی دولت کے یہاں تک حریص ہیں کہ فرماتے ہیں:

تپش است زندگانی تپش است جاودانی
ہمہ ذرہ ہائے خاکم دلِ بے قرار بادا

دوسروں کو دعا بھی یہ دیتے ہیں کہ:

نشود نصیبِ جانت کہ دمے قرار گیرد
تب و تابِ زندگانی بتو آشکار بادا

نادانانِ فرنگ کو بھی پیغام یہی دیتے ہیں کہ تم نے عقلِ فسوں پیشہ کو اپنا تابع کر لیا اور اس سے عجائب ایجادات کر کے دکھلا دیں تو کیا ہوا۔ عشق کی قوت سے تو بالکل ناواقف ہو۔ حالانکہ عشق اس عقل سے کہیں زیادہ جگردار ہے۔ ایسا جگردار کہ جس بجلی کو عقل رام کرتی ہے یہ اس کو اپنے جگر پر گرا دیتا ہے۔

برق را ایں بجگر می زند آں رام کند   عشق از عقلِ فسوں پیشہ جگردار تر است

مگر مصیبت یہ ہے کہ:

ہر کسے از رمزِ عشق آگاہ نیست   ہر کسے شایانِ ایں درگاہ نیست

"داند آں کو نیک بخت و محرم است
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است"

(رومی)

دل کی تعریف کے مضامین

حضراتِ صوفیہ نے دل کی تعریف ہزار طرح کی ہے مگر اقبال کے ہاں اس مضمون میں بھی جس قدر تنوع ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔ صوفیا اس بصیرت اور وجدان کے مقابلے میں جو دل کو حاصل ہوتا ہے حسّی ادراک اور عقلی استدلال کو ہیچ سمجھتے ہیں۔ اقبال نے بھی طرح طرح سے عقل و دل کا مقابلہ کر کے دل کی برتری ثابت کی ہے۔ اور یہ بتلایا ہے کہ عقل کی کارگزاری سے کسی کو انکار نہیں وہ زمین کے جماد و نبات ہی نہیں فلکیات کی بھی محاسب ہے۔ لیکن سمجھنے اور دیکھنے میں بڑا فرق ہے۔ عین الیقین کا درجہ علم الیقین سے بڑھا ہوا ہے عقل و استدلال کا کام زیادہ سے زیادہ علم الیقین تک پہونچانا ہے۔ اس سے آگے

دوسرے شعر کا مطلب یہ ہے کہ ہماری نگاہ ہی دوبین واقع ہوئی ہے ورنہ ہر شخص کا جہان اُس سے الگ کوئی چیز نہیں وہ تو اسی کے دل میں ہے۔ یعنی ہر چیز ہماری طلب سے ہم کو حاصل ہوتی ہے۔ اور طلب کا سرچشمہ ہے دل۔ یہ ہماری کوتاہ بینی ہے جو ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہماری دنیا (وہ تمام چیزیں جو ہماری ہیں) ہم کو باہر سے حاصل ہوئی ہیں۔ کیونکہ ان کا وجود تو اوّل ہمارے دل میں، طلب کی صورت میں ہوا تھا پھر ہم نے ان کو اپنی کوشش سے حاصل کیا۔

اگر در مشتِ خاکِ تو نہادند   دلِ صد پارۂ خوننابہ بارے
زابرِ نوبہاراں گریہ آموز   کہ از اشکِ تو روید لالہ زارے

اگر کسی کے پاس ایسا دل ہے جو محبتِ الٰہی میں پارہ پارہ ہو چکا ہو تو اس کے آنسوؤں سے لالہ زار پیدا ہو سکتا ہے۔ پس اگر تم چاہتے ہو کہ قوم کا درد رکھنے والے، اسلام کے شیدائی اور خدا کے دین کے لئے جان پر کھیل جانے والے پیدا ہوں جس سے قوم کے خزاں رسیدہ باغ میں پھر اگلی سی بہار آجائے تو اوّل اپنے دل میں محبت کا سوز و درد پیدا کرو۔ پھر جو آنسو تمہاری آنکھوں سے نکلیں گے ان سے ایسے ہی جاں نثار پیدا ہوں گے جیسے تم چاہتے ہو خالی خولی وعظ و پند اور دھواں دھار تقریروں سے کیا ہوتا ہے کہ اثر عمل میں ہے نہ کہ الفاظ اور زبان میں

چو ذوقِ نغمہ ام در جلوت آرد   قیامت افگنم در محفلِ خویش
چو خواہم دمی خلوت بگیرم   جہاں را گم کنم اندر دلِ خویش

دل پہلو میں ہونا چاہئے۔ اگر دل ہے تو جلوت بھی اچھی اور خلوت بھی اچھی اور دل نہیں تو انسان نہ جلوت میں کوئی قابلِ ذکر کام کر سکتا ہے نہ خلوت میں۔ اقبال کہتے ہیں کہ جب مجھے ذوقِ نغمہ سرائی جلوت میں لاتا ہے

دانایانِ فرنگ کو بھی پیغام یہی دیتے ہیں کہ تم نے عقلِ فسوں پیشہ کو اپنا تابع کر لیا اور اس سے عجائب ایجادات کرکے دکھلا دیں تو کیا ہوا۔ عشق بلیغ کی قوت سے تم ابھی ناواقف ہو۔ حالانکہ عشق اس عقل سے کہیں زیادہ جگر دار ہے۔ ایسا جگر دار کہ جس بجلی کو عقل رام کرتی ہے یہ اس کو اپنے جگر پر گرا دیتا ہے۔

برق را ایں بجگرمی زند آں رام کند   عشق از عقلِ فسوں پیشہ جگر دار تر است

مگر مصیبت یہ ہے کہ:

ہر کسے از رمزِ عشق آگاہ نیست   ہر کسے شایانِ ایں درگاہ نیست

"دانا آں کو نیک بخت و محرم است
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است"

(رومی)

دل کی تعریف کے مضامین

حضراتِ صوفیہ نے دل کی تعریف ہزار طرح کی ہے مگر اقبال کے ہاں اس مضمون میں بھی جس قدر تنوع ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔ صوفیہ اس بصیرت اور وجدان کے مقابلے میں جو دل کو حاصل ہوتا ہے حسی ادراک اور عقلی استدلال کو ہیچ سمجھتے ہیں۔ اقبال نے بھی طرح طرح سے عقل و دل کا مقابلہ کرکے دل کی برتری ثابت کی ہے۔ اور یہ بتلایا ہے کہ عقل کی کارگزاری سے کسی کو انکار نہیں وہ زمین کے جماد و نبات ہی نہیں فلکیات کی بھی محاسب ہے۔ لیکن سننے اور دیکھنے میں بڑا فرق ہے۔ عین الیقین کا درجہ علم الیقین سے بڑھا ہوا ہے عقل و استدلال کا کام زیادہ سے زیادہ علم الیقین تک پہونچانا ہے۔ اس سے آگے

دوسرے شعر کا مطلب یہ ہے کہ ہماری نگاہ ہی دو بین واقع ہوئی ہے ورنہ ہر شخص کا جہان اُس سے الگ کوئی چیز نہیں وہ تو اسی کے دل میں ہے۔ یعنی ہر چیز ہماری طلب سے ہم کو حاصل ہوتی ہے۔ اور طلب کا سرچشمہ ہے دل ۔ یہ ہماری کوتاہ بینی ہے جو ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہماری دنیا (وہ تمام چیزیں جو ہماری ہیں) ہم کو باہر سے حاصل ہوئی ہیں۔ کیونکہ ان کا وجود تو اوّل ہمارے دل میں، طلب کی صورت میں ہوا تھا پھر ہم نے ان کو اپنی کوشش سے حاصل کیا۔

اگر در مشتِ خاکِ تو نہادند — دلِ صد پارۂ خونابہ بارے
ز ابرِ نوبہاراں گریہ آموز — کہ از اشکِ تو روید لالہ زارے

اگر کسی کے پاس ایسا دل ہے جو محبتِ الٰہی میں پارہ پارہ ہو چکا ہے تو اس کے آنسوؤں سے لالہ زار پیدا ہو سکتا ہے۔ پس اگر تم چاہتے ہو کہ قوم کا درد رکھنے والے، اسلام کے شیدائی اور خدا کے دین کے لئے جان پر کھیل جانے والے پیدا ہوں جس سے قوم کے خزاں رسیدہ باغ میں پھر اگلی سی بہار آجائے تو اوّل اپنے دل میں محبت کا سوز و درد پیدا کرو۔ پھر جو آنسو تمہاری آنکھوں سے نکلیں گے ان سے ایسے ہی جاں نثار پیدا ہوں گے جیسے تم چاہتے ہو خالی خولی وعظ و پند اور دھواں دھار تقریروں سے کیا ہوتا ہے کہ اثر عمل میں ہے نہ کہ الفاظ اور زبان میں

چو ذوقِ نغمہ ام در جلوت آرد — قیامت افگنم در محفلِ خویش
چو می خواہم دمی خلوت بگیرم — جہاں را گم کنم اندر دلِ خویش

دل پہلو میں ہونا چاہیے۔ اگر دل ہے تو جلوت بھی اچھی اور خلوت بھی اچھی اور دل نہیں تو انسان نہ جلوت میں کوئی قابلِ ذکر کام کر سکتا ہے نہ خلوت میں۔ اقبال کہتے ہیں کہ جب مجھے ذوقِ نغمہ سرائی جلوت میں لاتا ہے

تو میں اپنی محفل (قوم) میں نغموں کے ذریعے ہنگامہ برپا کر دیتا ہوں اور محفل والوں کے جمود کو زندگی کی ہماہمی سے بدل دیتا ہوں اور جب خلوت اختیار کرتا ہوں تو دل کی طرف متوجہ ہونے کی وجہ سے ایسا عالم استغراق ہوتا ہے کہ اس کائنات کو اپنے دل میں گم کر دیتا ہوں۔ (جہان کو دل کے اندر دیکھتا ہوں یا دل کے مشاہدۂ جمال میں جہان کو بھول جاتا ہوں)

کنشت و مسجد و بتخانہ و دیر — جز ایں مشت گلے پیدا نہ کردی
زحکم غیر نتواں جز بدل رست — تو اے غافل دلے پیدا نہ کردی

فرماتے ہیں تم نے کنشت، مسجد، بتخانہ اور دیر تو پیدا کر لیے جو مٹی اور گارے کی عمارتیں ہیں مگر دل حاصل نہ کیا۔ یہی وجہ ہے کہ تم پر ماسوی اللہ کی حکمرانی ہے۔ اگر دل حاصل کر لو تو ماسوی اللہ کی غلامی سے آزاد ہو سکتے ہو۔ کہ دل غیر اللہ کی حکومت برداشت نہیں کرتا "إنِ الحُكمُ إلَّا لِلّٰه" پر اہل دل ہی عمل پیرا ہوتے ہیں۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے جہانگیر کے دربار میں وہ مشرکانہ سلام نہیں کیا جو بادشاہوں نے اپنے لئے ایجاد کر لیا تھا۔ بلکہ نہایت بیباکانہ دربار میں داخل ہو گئے اور "السلام علیکم" ہی سے بادشاہ کو خطاب کیا:

ماسوی اللہ را مسلماں بندہ نیست — پیش فرعونے سرش افگندہ نیست
جہان ما کہ پایانے ندارد — چو ماہی در یم ایام غرق است
یکے بر دل نظر وا کن کہ بینی — یم ایام در یک جام غرق است

دل کے لازمانی و لامکانی ہونے کا بیان ہے۔ کہتے ہیں یہ جہان جو بے پایاں معلوم ہوتا ہے مچھلی کی طرح یم ایام (زمان حقیقی) میں غرق ہے مگر ذرا دل کی وسعتوں کو دیکھیے کہ یم ایام اس ایک جام (دل)

جہاں کز خود ندارد دستگاہے　　بکوئے آرزو می جست راہے
ز آغوشِ عدم دزدیدہ بگریخت　　گرفت اندر دلِ آدم پناہے

بالکل نیا مضمون ہے۔ فرماتے ہیں جہان ہیں عدم سے وجود میں آنے کی صلاحیت نہ تھی۔ مگر آرزوئے ظہور رکھتا تھا۔ بالآخر چوری چھپے عدم سے بھاگ کر دلِ آدم میں آچھپا اور دلِ آدم کی وجہ سے وجود میں آگیا یعنی تخلیقِ عالم دلِ آدم کی آرزو کے طفیل میں ہوئی ہے:

(۱) اگر آدم کے دل میں ثمرِ ممنوع کے کھانے کی آرزو پیدا نہ ہوتی تو نہ وہ اس کی پاداش میں جنت سے نکالے جاتے اور نہ یہ جہان وجود میں آتا۔

(۲) اگر آدم امانت (عشق = آرزو) کو قبول نہ کرتے تو تخلیقِ عالم کی نوبت نہ آتی۔

(۳) آدم جب دنیا میں آئے تو زمین اور آسمان کے سوا کچھ نہ تھا۔ پھر جس جس چیز کی ان کو ضرورت اور خواہش ہوتی گئی اس کو حسبِ خواہش پیدا کرتے گئے اور یہ سلسلہ آدم سے اولادِ آدم میں متوارث ہوتا چلا گیا اور آج جو دنیا میں کثرتِ اشیاء نظر آتی ہے وہ سب دلِ آدم سے بوجہ اُن کی آرزو کے نکلی ہیں اور اس کثرتِ اشیاء ہی کا نام جہان ہے۔

تو اے دل تا نشینی در کنارم　　ز تشریفِ شہاں خوشتر گلیم
درونِ سینہ ام ماتمی لیس از مرگ　　من از دستِ تو در اُمید و بیم

اگر دل پہلو میں ہے تو بادشاہوں کے خلعت سے گلیمِ فقر بہتر ہے کہ عزت و احترام کا محل دل ہے نہ کہ خلعتِ شاہانہ۔ کیونکہ دل تو عشقِ الٰہی کا مقام ہے۔ اور جب دل میں عشق ہے وہی اصل میں دل ہے۔ اور جب یہ حقیقت ہے تو دل پر موت کا اثر کیونکر ہو سکتا ہے کہ

تو میں اپنی محفل (قوم) میں نغموں کے ذریعے ہنگامہ برپا کر دیتا ہوں۔ اور
محفل والوں کے جمود کو زندگی کی ہماہمی سے بدل دیتا ہوں اور جب خلوت
اختیار کرتا ہوں تو دل کی طرف متوجہ ہونے کی وجہ سے ایسا عالم استغراق
ہوتا ہے کہ اس کائنات کو اپنے دل میں گم کر دیتا ہوں۔ (جہان کو دل کے
اندر دیکھتا ہوں یا دل کے مشاہدۂ جمال میں جہان کو بھول جاتا ہوں)

کنشت و مسجد و بتخانہ و دیر　　جز ایں مشتِ گلے پیدا نہ کردی
زحکمِ غیر نتواں جز بدل رست　　تو اے غافل دلے پیدا نہ کردی

فرماتے ہیں تم نے کنشت، مسجد، بتخانہ اور دیر تو پیدا کر لئے جو مٹی
اور گارے کی عمارتیں ہیں۔ مگر دل حاصل نہ کیا۔ یہی وجہ ہے کہ تم پر ماسوی اللہ
کی حکمرانی ہے۔ اگر دل حاصل کر لو تو ماسوی اللہ کی غلامی سے آزاد ہو سکتے
ہو۔ کہ دل غیر اللہ کی حکومت برداشت نہیں کرتا "اِنِ الحُکمُ اِلّا لِلّٰہ"
پر اہلِ دل ہی عمل پیرا ہوتے ہیں۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے جہانگیر کے
دربار میں وہ مشرکانہ سلام نہیں کیا جو بادشاہوں نے اپنے لئے ایجاد
کر لیا تھا۔ بلکہ نہایت بیباکانہ دربار میں داخل ہو گئے اور "السلام علیکم"
ہی سے بادشاہ کو خطاب کیا:

ماسوی اللہ را مسلماں بندہ نیست　　پیش فرعونے سرش افگندہ نیست
جہانِ ما کرانِ پایانے ندارد　　چو ماہی در یم ایامِ غرق ماست
یکے بر دل نظر وا کن کہ بینی　　یم ایام در یک جام غرق ماست

دل کے لا زمانی و لا مکانی ہونے کا بیان ہے۔ کہتے ہیں یہ جہان
جو بے پایاں معلوم ہوتا ہے مچھلی کی طرح یم ایام (زمانِ حقیقی) میں
غرق ہے مگر ذرا دل کی وسعتوں کو دیکھئے کہ یم ایام اس ایک جام (دل)

جہاں کز خود ندارد دستگاہے ۔۔۔ بکوئے آرزو می جست راہے
ز آغوشِ عدم دزدیدہ بگریخت ۔۔۔ گرفت اندر دلِ آدم پناہے

بالکل نیا مضمون ہے۔ فرماتے ہیں جہاں میں عدم سے وجود میں آنے کی صلاحیت نہ تھی۔ مگر آرزوئے ظہور رکھتا تھا۔ بالآخر چوری چھپے عدم سے بھاگ کر دلِ آدم میں آچھپا اور دلِ آدم کی وجہ سے وجود میں آگیا یعنی تخلیقِ عالم دلِ آدم کی آرزو کے طفیل میں ہوئی ہے:

(۱) اگر آدم کے دل میں ثمرِ ممنوع کے کھانے کی آرزو پیدا نہ ہوتی تو نہ وہ اس کی پاداش میں جنت سے نکالے جاتے اور نہ یہ جہان وجود میں آتا۔

(۲) اگر آدم امانت (عشق = آرزو) کو قبول نہ کرتے تو تخلیقِ عالم کی نوبت نہ آتی۔

(۳) آدم جب دنیا میں آئے تو زمین اور آسمان کے سوا کچھ نہ تھا۔ پھر جس جس چیز کی ان کو ضرورت اور خواہش ہوتی گئی اس کو حسب خواہش پیدا کرتے گئے اور یہ سلسلہ آدم سے اولادِ آدم میں متوارث ہوتا چلا گیا اور آج جو دنیا میں کثرتِ اشیاء نظر آتی ہے وہ سب دلِ آدم سے بوجہ اُس کی آرزو کے نکلی ہیں اور اس کثرتِ اشیاء ہی کا نام جہان ہے:

تو اے دل تا نشینی در کنارم ۔۔۔ ز تشریفِ شہاں خوشتر گلیمم
درونِ سینہ ام باشی لیس از مرگ ۔۔۔ من از دستِ تو در اُمید و بیمم

اگر دل پہلو میں ہے تو بادشاہوں کے خلعت سے گلیمِ فقر بہتر ہے کہ عزت و احترام کا محل دل ہے نہ کہ خلعت شاہانہ۔ کیونکہ دل تو عشقِ الٰہی کا مقام ہے۔ اور جس دل میں عشق ہے وہی اصل میں دل ہے۔ اور جب یہ حقیقت ہے تو دل پر موت کا اثر کیونکر ہو سکتا ہے کہ

ع ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بعشق

زپیش من جہانِ رنگ و بو رفت　　　زمین و آسمان و چار سو رفت
تو رفتی اے دل از ہنگامۂ او　　　ویا از خلوت آبادِ تو او رفت

مولٰنا حالی نے اپنے مسدس کی جس رباعی سے ابتدا کی ہے درج بالا رباعی کا مرکزی خیال قریب قریب وہی ہے۔ مولٰنا فرماتے ہیں:

بلبل کی چمن میں ہم زبانی چھوڑی　　　بزمِ شعرا میں شعر خوانی چھوڑی
جب سے دلِ زندہ تو نے ہم کو چھوڑا　　　ہم نے بھی تری رام کہانی چھوڑی

دل زندہ ہے تو جہان بھی ہے اور اس کی چہل پہل اور رونق بھی اور دل ہی نہیں تو کچھ بھی نہیں۔ نہ کسی کام کے کرنے کو جی چاہتا ہے نہ کسی کھیل تماشے کی طرف رغبت ہوتی ہے۔ گویا نگاہ کے سامنے وہ پہلی دنیا نہیں رہتی نظم بعنوان "نوائے وقت" میں فرماتے ہیں:

آوارۂ آب و گِل! دریاب مقامِ دل　　　گنجیدہ بجامے بیں این قلزمِ بے ساحل
از موجِ بلندِ تو سر بر زدہ طوفانم

ایک جگہ فرماتے ہیں:

درجہان است دلِ ما کہ جہان در دلِ ما
لب فرو بند کہ این عقدہ کشودن نتوان

ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:

مشتِ گلیم و ذوقِ فغانے نداشتیم　　　غوغائے ما ز گردشِ پیمانۂ دل است

یعنی جب تک دل سے محروم تھے ایک مشتِ خاک تھے اور مشتِ خاک فغاں کیا جانے! مگر جب سے دل حاصل ہوا ہے ہم ہیں اور فغاں ہے۔ گویا نالہ و فغاں گردشِ پیمانۂ دل کا نتیجہ ہے۔

ندانم بادہ ام یاسا غرِ من ‌ ‌ ‌ گہر در دامنم یا گوہرِ من
چناں بینم چو بر دل دیدہ بندم ‌ ‌ ‌ کہ جانم دیگر است و دیگرِ من

یعنی اپنی حقیقت بھی دل کی طرف متوجہ ہونے سے معلوم ہوتی ہے۔ دل ہی وہ آئینہ ہے جہاں ہم کو اپنی حقیقت کا رُخِ زیبا نظر آتا ہے۔ ورنہ انسان اپنے آپ کو سمجھنے میں عمر بھر غلطاں و پیچاں ہی رہتا ہے اور اس کی سمجھ میں کچھ خاک بھی نہیں آتا کہ وہ کیا ہے۔

چہ غم داری حیاتِ دل ز دم نیست ‌ ‌ ‌ کہ دل در حلقۂ بود و عدم نیست
مخور اے کم نظر اندیشۂ مرگ ‌ ‌ ‌ اگر دم رفت دل باقی ست غم نیست

دل جو مقامِ عشق اور لطیفہ روحانی ہے بھلا اُس پر موت کا کیا اثر ہو سکتا ہے!

تو اے دل تا نشینی در کنارم ‌ ‌ ‌ ز تشریفِ شہاں خوشتر گلیمم
درونِ سینہ ام باشی پس از مرگ ‌ ‌ ‌ من از دستِ تو در امید و بیمم

دل کے پہلو میں ہونے کی وجہ سے جو حالت اس وقت ہے اس کی لذتوں سے سرشار ہو کر چاہتے ہیں کہ دل سے کسی حال میں بھی جُدا نہ رہیں۔ حتیٰ کہ بعدِ مرگ بھی دل پہلو ہی میں رہے۔

ایک نظم "تنہائی" کے عنوان سے لکھی ہے جس میں انسان کی یکتائی اور انفرادیت دل ہی کی وجہ سے ثابت کی ہے کہ یہی وہ گرانمایہ جوہر ہے جس سے کائنات کی ہر شے خالی ہے۔ نظم اس قدر دلچسپ اور ندرتِ فکر کا شاہکار ہے کہ ہم پوری نظم کو نقل کر دینا مناسب سمجھتے ہیں۔

بہ بحر رفتم و گفتم بہ موجِ بیتابے ‌ ‌ ‌ ہمیشہ در طلب استی چہ مشکلے داری؟
ہزار لولوئے لالاست در گریبانت ‌ ‌ ‌ درونِ سینہ چو من گوہرِ دلے داری؟

ع ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بعشق

زپیش من جہانِ رنگ و بو رفت   زمین و آسمان و چار سو رفت
تو رفتی اے دل از ہنگامۂ او   و یا از خلوت آبادِ تو او رفت

مولانا حالی نے اپنے مسدس کی جس رباعی سے ابتدا کی ہے درج بالا رباعی کا مرکزی خیال قریب قریب وہی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

بلبل کی چمن میں ہم زبانی چھوڑی   بزمِ شعرا میں شعر خوانی چھوڑی
جب سے دلِ زندہ تو نے ہم کو چھوڑا   ہم نے بھی تری رام کہانی چھوڑی

دل زندہ ہے تو جہان بھی ہے اور اس کی چہل پہل اور رونق بھی اور دل ہی نہیں تو کچھ بھی نہیں۔ نہ کسی کام کے کرنے کو جی چاہتا ہے نہ کسی کھیل تماشے کی طرف رغبت ہوتی ہے۔ گویا نگاہ کے سامنے وہ پہلی دنیا نہیں رہتی نظم بعنوان "نوائے وقت" میں فرماتے ہیں،

آوارۂ آب و گِل! دریاب مقامِ دل   گنجیدہ بجامے بین ایں قلزمِ بے ساحل
از موجِ بلندِ تو سر بر زدہ طوفانم

ایک جگہ فرماتے ہیں:

در جہان است دلِ ما کہ جہان در دلِ ما
لب فرو بند کہ ایں عقدہ کشودن نتواں

ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:

مشتِ گلیم و ذوقِ فغانے نداشتیم   غوغائے ما ز گردشِ پیمانۂ دل است

یعنی جب تک دل سے محروم تھے ایک مشتِ خاک تھے اور مشتِ خاک فغاں کیا جانے! مگر جب سے دل حاصل ہوا ہے ہم ہیں اور فغاں ہے۔ گویا نالہ و فغاں گردشِ پیمانۂ دل کا نتیجہ ہے۔

ندانم بادہ ام یا ساغرم من گہر در دامنم یا گوہرم من
چناں بینم چو بر دل دیدہ بندم کہ جانم دیگر است و دیگرم من

یعنی اپنی حقیقت بھی دل کی طرف متوجہ ہونے سے معلوم ہوتی ہے۔ دل ہی وہ آئینہ ہے جہاں ہم کو اپنی حقیقت کا رُخِ زیبا نظر آتا ہے۔ ورنہ انسان اپنے آپ کو سمجھنے میں عمر بھر غلطاں و پیچاں ہی رہتا ہے اور اس کی سمجھ میں کچھ خاک بھی نہیں آتا کہ وہ کیا ہے۔

چہ غم داری، حیاتِ دل زدم نیست کہ دل در حلقۂ بود و عدم نیست
مخور اے کم نظر اندیشۂ مرگ اگر دم رفت دل باقی ست غم نیست

دِل جو مقامِ عشق اور لطیفہ روحانی ہے بھلا اُس پر موت کا کیا اثر ہو سکتا ہے!

تو اے دِل تا نشینی در کنارم ز تشریفِ شہاں خوشتر گلیمم
درونِ سینہ ام باشی پس از مرگ من از دستِ تو در امید و بیمم

دِل کے پہلو میں ہونے کی وجہ سے جو حالت اس وقت ہے اس کی لذتوں سے سرشار ہو کر چاہتے ہیں کہ دِل سے کسی حال میں بھی جُدا نہ رہیں۔ حتیٰ کہ بعدِ مرگ بھی دِل پہلو ہی میں رہے۔

ایک نظم "تنہائی" کے عنوان سے لکھی ہے جس میں انسان کی یکتائی اور انفرادیت دل ہی کی وجہ سے ثابت کی ہے کہ یہی وہ گرانمایہ جوہر ہے جس سے کائنات کی ہر شے خالی ہے۔ نظم اس قدر دلچسپ اور ندرتِ فکر کا شاہکار ہے کہ ہم پوری نظم کو نقل کر دینا مناسب سمجھتے ہیں۔

بہ بحر رفتم و گفتم بہ موجِ بیتابے ہمیشہ در طلب استی چہ مشکلے داری؟
ہزار لولوئے لالاست در گریبانت درونِ سینہ چو من گوہرِ دلے داری!

تپید و از لبِ ساحل رمید و ہیچ نگفت

بکہ رفتم و پرسیدم ایں چہ بیدردی است
رسد بگوشِ تو آہ و فغانِ غم زدۂ؟
اگر بسنگِ تو لعلے ز قطرۂ خونِ ماست
یکے در آ بسخن با منِ ستم زدۂ؟
بخود خزید و نفس درکشید و ہیچ نگفت

رہِ دراز بریدم ز ماہ پرسیدم
سفر نصیب! نصیبِ تو منزلیست کہ نیست
جہاں ز پرتوِ سیمائے تو سمن زارے
فروغِ داغِ تو از جلوۂ دلیست کہ نیست؟
سوئے ستارہ رقیبانہ دید و ہیچ نگفت

شدم بحضرتِ یزداں گذشتم از مہ و مہر
کہ در جہانِ تو یک ذرہ آشنایم نیست
جہاں تہی ز دل و مشتِ خاکِ من ہمہ دل
چمن خوش است ولے درخورِ نوایم نیست
تبسمے بہ لبِ او رسید و ہیچ نگفت

عظمتِ آدم

قرآن کی رو سے خدا نے آدم کو اپنا خلیفہ بنا کر اس کا نصب العین یہ قرار دیا ہے کہ وہ دنیا میں احکامِ الٰہی پر عمل پیرا ہو کر نیابتِ الٰہی کا مقام حاصل کرے اور موجوداتِ عالم کو مسخر اور عناصر و ارکان کو اپنا مطیع و منقاد بنائے۔ کیونکہ فطرت، جو خدا کے تابعِ فرمان ہے، اگر انسان پر غالب ہے یا اس کے تصرف و اقتدار سے خارج تو انسان کی نیابت مسلّم نہیں ہو سکتی۔ ان وجوہ سے اقبال کی تعلیم میں عظمت و وقارِ آدم اور عروج و ارتقائے نوعِ بشر کا نظریہ ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے جس پر انھوں نے اپنے نظریات و تصورات کی ایک عظیم الشان عمارت تعمیر کی ہے۔ اور انسانی زندگی کے غیر محدود امکانات پر یقین رکھتے ہوئے تسخیرِ حیات و کائنات کو اسلامی تعلیم کی اصل بتلایا ہے۔

کی قید سے آزاد تھا۔ تیری نگاہ میں میری قیمت بہت زیادہ ہے کیونکہ تو مجھے بازارِ وجود میں لایا ہے۔ جنس کی قیمت اس کے مالک کی نظروں میں جس قدر ہوتی ہے۔ دوسروں کی نظروں میں کہاں ہوتی ہے!

ضمیرِ کن فکاں غیر از تو کس نیست • نشانِ بے نشاں غیر از تو کس نیست
قدم بیباک تر نہ در رہِ دوست • بہ پہنائے جہاں غیر از تو کس نیست

رازِ کن فکاں یا حقیقتِ عالم انسان کے سوا کون ہے! اور خدا کا نشاں بھی انسان ہی ہے۔ اس لئے کہ اسی کو معرفتِ خداوندی کی صلاحیتوں سے نوازا گیا ہے اور جب یہ بات ہے تو پھر انسان کے دل میں کسی کا خوف کیوں ہو! اس کے سوا اس عالم میں اور قبیلہ ہے کون جس سے وہ خوف زدہ ہو! نیابتِ الٰہی کا منصب اس کو حاصل ہے اور تمام موجودات کو اس کے لئے مسخر بنایا گیا ہے۔

ایک نظم "میلادِ آدم" کے عنوان سے لکھی ہے۔ اس میں آدم کی عظمتِ شان کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد • حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور • خودگرے خودشکنے خودنگرے پیدا شد
خبرے رفت زگردوں بہ شبستانِ ازل • حذر اے پردگیاں پردہ درے پیدا شد
آرزو بے خبر از خویش بآغوشِ حیات • چشم وا کرد و جہانِ دگرے پیدا شد

زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر
تا ازیں گنبدِ دیرینہ درے پیدا شد

نظم "نوائے وقت" میں وقت انسان سے خطاب کرتا ہے کہ:

من رہرو و تو منزل من مزرع و تو حاصل • تو سازِ صد آہنگے تو گرمیٔ ایں محفل

تپید و از لبِ ساحل رمید و ہیچ نگفت

بکوہ رفتم و پرسیدم این چہ بیدردیست
رسد بگوشِ تو آہ و فغانِ غم زدۂ؟
اگر بسنگِ تو لعلے ز قطرۂ خون است
یکے در آ بسخن با منِ ستم زدۂ؟
بخود خزید و نفس درکشید و ہیچ نگفت

رہِ دراز بریدم ز ماہ پرسیدم
سفر نصیب! نصیبِ تو منزلیست کہ نیست؟
جہاں ز پرتوِ سیمائے تو سمن زارے
فروغِ داغِ تو از جلوۂ دلیست کہ نیست؟
سوئے ستارہ رقیبانہ دید و ہیچ نگفت

شدم بحضرتِ یزداں گذشتم از مہ و مہر
کہ در جہانِ تو یک ذرہ آشنایم نیست
جہاں تہی ز دل و مشتِ خاکِ من ہمہ دل
چمن خوش است ولے درخورِ نوایم نیست
تبسمے بہ لبِ او رسید و ہیچ نگفت

عظمتِ آدم

قرآن کی رو سے خدا نے آدم کو اپنا خلیفہ بنا کر اس کا نصب العین یہ قرار دیا ہے کہ وہ دنیا میں احکامِ الٰہی پر عمل پیرا ہو کر نیابتِ الٰہی کا مقام حاصل کرے اور موجوداتِ عالم کو مسخر اور عناصر و ارکان کو اپنا مطیع و منقاد بنائے۔ کیونکہ فطرت، جو خدا کے تابعِ فرمان ہے، اگر انسان پر غالب ہے یا اس کے تصرف و اقتدار سے خارج تو انسان کی نیابت مسلّم نہیں ہو سکتی۔ ان وجوہ سے اقبال کی تعلیم میں عظمت و وقارِ آدم اور عروج و ارتقائے نوعِ بشر کا نظریہ ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے جس پر انھوں نے اپنے نظریات و تصورات کی ایک عظیم الشان عمارت تعمیر کی ہے۔ اور انسانی زندگی کے غیر محدود امکانات پر یقین رکھتے ہوئے تسخیرِ حیات و کائنات کو اسلامی تعلیم کی اصل بتلایا ہے۔

کی قید سے آزاد تھا۔ تیری نگاہ میں میری قیمت بہت زیادہ ہے کیونکہ تو مجھے بازارِ وجود میں لایا ہے۔ جنس کی قیمت اس کے مالک کی نظروں میں جس قدر ہوتی ہے۔ دوسروں کی نظروں میں کہاں ہوتی ہے!

ضمیرِ کن فکاں غیر از تو کس نیست — نشانِ بے نشاں غیر از تو کس نیست
قدم بیباک تر نہ در رہِ دوست — بہ پہنائے جہاں غیر از تو کس نیست

رازِ کن فکاں یا حقیقتِ عالمِ انسان کے سوا کون ہے! اور خدا کا نشان بھی انسان ہی ہے۔ اِس لئے کہ اسی کو معرفتِ خداوندی کی صلاحیتوں سے نوازا گیا ہے اور جب یہ بات ہے تو پھر انسان کے دل میں کسی کا خوف کیوں ہو! اس کے سوا اس عالم میں اور ہے کون جس سے وہ خوف زدہ ہو! نیابتِ الٰہی کا منصب اس کو حاصل ہے اور تمام موجودات کو اس کے لئے مسخر بنایا گیا ہے۔

ایک نظم "میلادِ آدم" کے عنوان سے لکھی ہے۔ اُس میں آدم کی عظمتِ شان کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد — حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور — خود گرے خود شکنے خود نگرے پیدا شد
خبرے رفت ز گردوں بہ شبستانِ ازل — حذر اے پردگیاں پردہ درے پیدا شد
آرزو بے خبر از خویش بآغوشِ حیات — چشم وا کرد و جہانِ دگرے پیدا شد

زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر
تا ازیں گنبدِ دیرینہ درے پیدا شد

نظم "نوائے وقت" میں وقت انسان سے خطاب کرتا ہے کہ:

من رہرو و تو منزل، من مزرع و تو حاصل — تو سازِ صد آہنگے، تو گرمیٔ ایں محفل

آوارۂ آب و گل! دریاب مقامِ دل گنجیدہ بجامے بیں ایں قلزم بے ساحل
از موجِ بلندِ تو سر بر زدہ طوفانم

نظم "محاورہ مابینِ خدا و انسان" میں خدا انسان کی تخلیقی صلاحیتوں کو اس طرح سراہتا ہے:

جہاں را زیک آب و گل آفریدم تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولادِ ناب آفریدم تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی
تبر آفریدی نہالِ چمن را
قفس ساختی طائرِ نغمہ زن را

اس پر انسان، جس کو اپنی مذکورہ صلاحیتوں کا عرفان حاصل ہے، اس طرح جواب دیتا ہے:

تو شب آفریدی، چراغ آفریدم سفال آفریدی، ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

ایک شعر میں انسان کے علوِ مرتبہ کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

بلند تر ز سپہر است منزلِ من و تو براہ قافلہ خورشید میل فرسنگ است

یہ وہی خیال ہے جو دوسری جگہ اس طرح بندھا ہے:

شعلہ درگیر زد بر خس و خاشاکِ من
مرشدِ رومی کہ گفت "منزلِ ما کبریاست"

انسان کا کمال تو یہ ہے کہ وہ صفاتِ الٰہی کو اپنے اندر جذب کرتے ہوئے

"وجہ اللہ" میں اپنا مقام پیدا کرے کہ اس صورت میں وہ اپنے مقصدِ حیات کو بھی حاصل کرتا ہے اور اسی صورت میں اس کو بقائے دوام بھی حاصل ہوتی ہے۔

کُلُّ مَنْ علیہا فانٍ ویبقیٰ وجہ ربک ذوالجلالِ والاکرام

ایک جگہ انسان کی تعریف اس انداز سے کی ہے:

تو قدرِ خویش ندانی بہا ز تو گیرد   وگرنہ لعلِ درخشندہ پارہ سنگ است

اگر اس ضمن میں اُن مضامین کو بھی شامل کر لیا جائے جو خودی اور خودشناسی سے متعلق ہیں تو ان کی کثرت کی کوئی حد نہ رہے گی کیونکہ اقبال کا آدھے سے زیادہ کلام اسی موضوع کی تفسیر و تبیین پر مشتمل ہے۔ اور پھر اس میں انھوں نے وہ نکتے پیدا کیے ہیں کہ جن کو فکر و تخیل کی معراج کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ اُردو اور فارسی ہی نہیں کسی بھی ادب میں اس کی مثال نہیں مل سکتی۔ خودشناسی سے زیادہ اور کسی چیز کو تصوّف میں اہمیت نہیں کہ خداشناسی بھی خودشناسی ہی پر موقوف ہے۔ اِس لئے ہم بطور نمونے کے چند اشعار اس موضوع سے متعلق بھی نقل کرتے ہیں:

کرا جوئی چرا در پیچ و تابی   کہ او پیداست تو زیرِ نقابی
تلاشِ او کنی جز او نہ بینی   تلاشِ خود کنی جز او نیابی

خدا تو بالکل عیاں ہے، عیاں کو تلاش کرنا کون سی دانائی کی بات ہے! خود اپنے آپ کو پہچاننے کی کوشش کرو کہ حقیقت میں تم زیرِ نقاب ہو۔ اسی لئے فرمایا ہے وَفِیْ اَنْفُسِکُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ۔ غرضکہ خدا کی معرفت آفاق سے کہیں زیادہ انفس کے مشاہدے پر موقوف ہے۔ جس طرح غلط راستے پر چلنے والا جس قدر چلتا ہے منزل سے دور ہوتا جاتا ہے اسی طرح تم بھی اپنے آپ سے غافل رہ کر اس کی تلاش کرتے رہوگے تو اس سے دور ہی رہوگے۔ ایسی صورت میں

جب بھی تمہاری نظر پڑے گی اپنے ہی اوپر پڑے گی۔ مگر جس وقت تم کو اپنے نفس کی معرفت حاصل ہو جائے گی تو معاً خدا کی معرفت سے بھی ہم کنار ہو جاؤ گے۔ اسی خیال کو میر تقی میر نے اس طرح باندھا ہے:

پہونچا جو آپ کو تو میں پہونچا خدا کے تئیں
معلوم اب ہوا کہ بہت میں بھی دور تھا

کمالِ زندگی خواہی؟ بیاموز کشادِ چشم و جز بر خود نہ بستن
فرو بُردن جہاں را چوں دمِ آب طلسمِ زیر و بالا در شکستن

اپنے آپ کو پہچان کر ہی انسان کمالِ زندگی سے ہم کنار ہو سکتا ہے۔ جب تک اپنے آپ کو نہیں پہچانتا زیر و بالا کے طلسم میں گرفتار رہے (آسمان کو بلند اور اپنے آپ کو پست سمجھتا رہتا ہے) لیکن جب انسان پر اپنی حقیقت آشکار ہوتی ہے تو اس کو معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کے آگے زمین و آسمان کوئی چیز نہیں۔ اصل وجود خود اس کا ہے۔ اور زمین و آسمان تو اس کے طفیلی ہیں۔ یا وہ حاکم ہے اور یہ اس کے محکوم و فرمانبردار۔ یہ اس میں گم ہو سکتے ہیں۔ وہ ان میں گم نہیں ہو سکتا۔
یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ اپنے آپ کو پہچاننے کے بعد وہ اپنی ذات میں ایسا محو ہو جاتا ہے کہ جہان باقی رہتا ہے نہ طلسمِ زیر و بالا۔ اور مشاہدہ کی بات ہے کہ کسی شے کے حسن و جمال میں محو ہو جانے کے بعد انسان کو دوسری چیزوں کا ہوش نہیں رہتا۔ اور ان چیزوں کا بھول جانا گویا ان کی نفی کر دینا ہے۔

زمن گو صوفیانِ با صفا را خدا جویانِ معنیٰ آشنا را
غلامِ ہمتِ آں خود پرستم کہ با نورِ خودی بیند خدا را

"با نورِ خودی بیند خدا را" کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ خودی کے نور سے

من عرف نفسہ فقد عرف ربہ کی تعبیر ۔۔ اور خدا کو دیکھے
اور یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ خودی کو مٹا کر نہیں خودی کے ہوتے ہوئے خدا کو دیکھے۔
قطرہ دریا میں مل گیا تو اپنی خودی کو مٹا کر دریا بنا۔ اس میں کون سے کمال کی بات ہے۔
ہاں لوہا آگ میں تپ کر ہم رنگِ آتش ہو جاتا ہے تو یہ بات قابلِ ستائش ہے کہ
خود بھی موجود ہے اور صفاتِ آتش بھی اپنے اندر رکھتا ہے۔

جہانِ رنگ و بو فہمیدنی ہست | دریں وادی بسے گل چیدنی ہست
ولے چشم از درونِ خود نہ بندی | کہ در جانِ تو چیزے دیدنی ہست

بخود خزیدہ و محکم چو کوہساراں زی
چو خس مزی کہ ہوا تیز و شعلہ بیباک است

خود شناسوں اور خود داروں پر حوادثِ زمانہ کا اثر نہیں ہوتا وہ ہر حال میں ثابت قدم اور خوش و خرم رہتے ہیں، حوادث آتے اور گذر جاتے ہیں مگر وہ پہاڑ کی طرح اپنی جگہ پر جمے رہتے ہیں برخلاف خود فراموشوں کے کہ وہ ذرا سی مصیبت پر حواس کھو بیٹھتے بلکہ بسا اوقات اپنے آپ کو ہلاکت تک میں ڈال دیتے ہیں۔ اس لئے اپنی خودی کو برقرار اور محکم رکھنا چاہیے۔ اگر تم نے پہاڑ کی طرح محکم بننے کی بجائے خودی کو ضائع کر کے اپنے آپ کو خس و خاشاک بنا دیا تو یاد رکھو زمانے کی ہوا تند و تیز ہے۔ تند و تیز ہوا کے مقابلے میں جو حال خس و خاشاک کا ہوتا ہے وہی تمہارا ہوگا۔

نظر بخویشتن فروبستہ را نشاں این است | دگر سخن نہ سراید ز غائب و موجود

"نظر بخویشتن فروبستہ"۔ ہر وقت احتساب نفس میں لگے رہنے کی صورت میں آدمی کو غائب و موجود کی غیر ضروری بحثوں میں پڑنے کی فرصت کہاں ہوتی

یہی تعمیرِ خودی کی بحث تو وہ لوگ کرتے ہیں جو اپنے آپ سے غافل رہتے ہیں، جن کو تعمیرِ خودی کی ضرورت نہیں۔ جن کو اپنی اصلاح کی فکر ہوتی ہے وہ تو اپنی ہی ذات میں اس درجہ محو رہتے ہیں کہ اور کسی کا اُن کو خیال بھی نہیں آتا

بہ زنداں زمین پا بگل بپاے دہ　　　خود زمشت غبار کہ خویشتن نگر است

یہ انسان جو بظاہر ایک مشت غبار سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا اور بے شمار علائق کی زنجیروں میں گرفتار ہے، جب خویشتن نگر ہو جاتا ہے تو ملائکہ پر بھی کمند ڈال دیتا ہے۔ اس لئے ملائکہ کو پیغام دیتے ہیں کہ کہیں انسان کو پا بگل اور خاکی نہاد ہونے کی وجہ سے حقیر نہ سمجھ لینا۔ یہی انسان جب اپنے آپ کو پہچان لیتا ہے تو ملائکہ تو ملائکہ خود یزداں کو بھی اپنی کمند میں لانے کی کوشش کرتا ہے۔

خود نگری کی تعریف میں ذیل کے شعر کا کیا جواب ہو سکتا ہے! فرماتے ہیں:

نظر بخویش چناں بستہ ام کہ جلوۂ دوست
جہاں گرفت و مرا فرصتِ تماشا نیست

ملاحظاتِ زندگی سے ہٹا کر خودی کی طرف متوجہ کرتے ہیں:

راہ کو راست بجز خط زنان اے سالک راہ
جادہ را گم نکند در تہِ دریا ماہی

بآں بہانہ تراشیدۂ دریغ از تو　　　درونِ خویش نہ کاویدۂ دریغ از تو

یہ قریب قریب وہی مضمون ہے جو اردو کے اس شعر میں ادا ہو چکا ہے:

فدا کرتا رہا دل کو حسینوں کی اداؤں پر
مگر دیکھی نہ اس آئینے میں اپنی ادا تو نے

طوافِ کعبہ زدی، گردِ خود نگردیدی　　نگہ بہ خویش نہ پیچیدہ دریغ از تو!

رہے در سینۂ انجم کشائی　　ولے از خویشتن ناآشنائی
یکے بر خود کشا چوں دانہ چشمے　　کہ از زیرِ زمیں نخلے برآئی

قرآن کی رو سے انسان مسخرِ موجودات بھی ہے مگر تسخیرِ موجوداتِ خارجی حتیٰ کہ چاند اور تاروں تک میں پہونچنے کی کوشش کرنا اور خود اپنی حقیقت سے بے خبر رہنا اِس بات کی دلیل ہے کہ انسان اسفل السافلین سے نکل کر احسنِ تقویم کے مقام تک پہونچنے کا ارادہ نہیں رکھتا۔ موجودہ دور کے ترقی یافتہ انسان پر یہ شعر صادق آتا ہے کہ،

توکارِ زمیں را نکو ساختی　　کہ با آسماں نیز پرداختی!

زمین کا کام درست کرنا مقدم ہے نہ کہ ستاروں میں پہونچنا۔ اور کارِ زمین کی درستی اُسی وقت ہوگی کہ جب انسان دماغ ہی کی نہیں دل کی قوتوں کو بھی بروئے کار لائے گا، اور مادّی اغراض کے ساتھ روحانی مقاصد کی بھی فکر کرے گا۔ آج دنیا جس بے چینی، بے اطمینانی اور مصائب و آلام میں گرفتار ہے اس کا علاج اخلاق کی اصلاح اور نفوس کے تزکیہ کے بغیر ناممکن ہے۔ قرآن نے محض آفاق ہی نہیں انفس اور آفاق دونوں ہی کی طرف متوجہ ہونے کی تعلیم دی ہے، یعنی تسخیرِ موجودات کے ساتھ ساتھ اصلاحِ باطن اور تربیتِ خودی بھی نہایت ضروری ہے تاکہ انسان موجودہ پستی سے نکل کر پھر اس مقام پر پہونچ جائے جو اس کے منصب کے شایانِ شان ہے۔

بروں از ورطۂ بود و عدم شو　　فزوں تر زیں جہانِ کیف و کم شو
خودی تعمیر کن در پیکرِ خویش　　چو ابراہیم معمارِ حرم شو

خودی کی تعمیر کرنے والے کو معمار حرم کہا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب انسان کی خودی پختہ ہو جاتی ہے تو وہ جلیل اکبر بننے کے قابل ہو جاتا ہے تو دورِ زمان و مکان سے باہر ہو جاتا ہے اور اس کی وسعتیں دو جہان کیف وکم سے کہیں زیادہ ہو جاتی ہیں۔

خودا اندر سرِ ہر کس نہادند   تنم چوں دیگراں از خاک و خون است
ولے ایں راز کس جز من نداند   ضمیر خاک دخونم بے چگون است

دلت می لرزد از اندیشۂ مرگ   ز بیمش زرد مانند زریری
بخود باز آ خودی را پختہ ترگیر   اگر گیری پس از مردن نمیری

خودی عشق و محبت سے پختہ ہوتی ہے اور جب عشق کا آب حیات اس کو مل گیا تو موت کیسی کہ:

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق
ثبت است بر جریدۂ عالم دوام ما

اسرار ازل جوئی بر خود نظرے وا کن   یکتائی و بسیاری پنہانی و پیدائی

انسانی انا چونکہ انائے کبیر (خدا) ہی سے وجود میں آئی ہے اس لئے اس میں بھی وہ صفات موجود ہیں جو انائے کبیر میں ہیں کہ قطرۂ آب میں وہی خواص ہوتے ہیں جو پورے دریا کے پانی میں۔ اور چونکہ خدا یکتا بھی ہے اور بسیار بھی (بوجہ اسماء و صفات کے) اور عیاں بھی ہے اور نہاں بھی اس لئے یہی صفات انسان کی بھی ہیں۔ مگر اس کو اپنی یہ صفات اس وقت نظر آئیں گی جب وہ اپنی ذات کی معرفت حاصل کرے گا اور جب اس کو اپنی ذات کی معرفت حاصل ہو جائے گی تو اسرارِ ازل (م) اس پر منکشف ہو جائیں گے

من از بود و نبود خود خموشم　　اگر گویم کہ ہستم خود پرستم
ولیکن ایں نوائے سادہ کیست　　کسے در سینہ می گوید کہ ہستم

ز آغازِ خودی کس را خبر نیست　　خودی در حلقۂ شام و سحر نیست
زخضر ایں نکتۂ نادر شنیدم　　کہ بحر از موجِ خود دیرینہ تر نیست

خدا کے قرب و بُعد اور ظہور و خفا کا بیان بھی تصوف کا ایک موضوع ہے۔ اقبال فرماتے ہیں:

بہ چندیں جلوہ در زیر نقابی　　نگاہِ شوق ما را برنتابی
دوی در خون ما چوں مستی مے　　ولے بیگانہ خوئی دیریابی

اقبال نے اس مضمون میں یہ ندرت پیدا کی ہے کہ اس زیرِ نقاب ہونے کا سبب ایک خاص شوخی کے انداز میں یہ بتلا دیا ہے کہ وہ شاہدِ حقیقی ہماری نگاہِ شوق کی تاب نہ لانے کی وجہ سے زیرِ نقاب ہے۔ اگر وہ حریفِ نگاہِ شوق ہو سکتا تو بیحجابانہ سامنے آجاتا۔

دوسرے شعر کو پڑھ کر غالب کا یہ شعر یاد آگیا:

یہ کہہ سکتے ہو ہم دل میں نہیں ہیں پر یہ بتلاؤ
کہ جب دل میں تمہی تم ہو تو آنکھوں سے نہاں کیوں ہو؟

تحقیرِ عقل:-

عقل کی تحقیر و مذمت بھی صوفیہ کا ایک خاص موضوع رہا ہے جس میں مولانا روم کو امتیازی حیثیت حاصل ہے مگر اس سے ان کی مراد مطلق عقل نہیں بلکہ وہ عقل ہوتی ہے جو استدلال کے پائے چوبیں سے منزل پر پہونچنا چاہتی ہے جیسا کہ مولانا روم فرماتے ہیں:

پائے استدلالیاں چوبیں بود | پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود
گر باستدلال کارِ دیں بُدے | فخر رازی رازدارِ دیں بُدے

مگر اقبال نے اس موضوع میں جس نکتہ رسی سے کام لیا ہے اور عقلِ طبیعی و استدلالی کے نقائص کو جیسے دل نشیں اسالیب کے ساتھ بیان کیا ہے اُس میں وہ اپنے مرشدِ رومی سے بھی کچھ آگے ہی نظر آتے ہیں۔ مگر ان کا تصورِ عقل بھی ان کے تصوف اور شاعری کی طرح شروع سے آخر تک ایک حالت پر قائم نہ رہا بلکہ رفتارِ عمر کے ساتھ ساتھ بدلتا چلا گیا۔ شروع میں ان کی تنقیدِ عقل پر اتنی سخت نہ تھی۔ پھر کبھی تعریف ہے تو کبھی برائی اور بالآخر وہ اپنے سالہا سال کے علم و مشاہدے سے اس نتیجے پر پہونچے کہ یہ عقل اس قابل ہرگز نہیں کہ انسان کو حقیقتِ حیات و کائنات کا مشاہدہ کرا سکے۔ اس کے ذریعے زیادہ سے زیادہ علم الیقین حاصل ہو سکتا ہے لیکن علم الیقین اور عین الیقین میں بڑا فرق ہے۔ اقبال نے اس عقل کی کمزوریوں کا طرح طرح سے پردہ فاش کیا ہے مثلاً یہ کہ اس کا کام مظاہرِ فطرت میں علت و معلول کی نسبتوں کی تلاش کرنا اور ان کے ذریعے نتائج نکالنا ہے اور یہ راستہ نہایت ہی پُر پیچ ہے نیز اس میں قدم قدم پر شکوک و شبہات سے بھی سابقہ پڑتا ہے اور پھر یہ محسوسات کے دائرے سے باہر قدم نہیں رکھ سکتی اور محسوسات زمان و مکان میں محدود و مقید ہیں۔ اس کے برعکس عشق کی جی کھول کر تعریف کی ہے اور اس کو زمان و مکاں کی قیود سے آزاد اور حقائق ماورائے محسوسات کا مدرک بتلایا ہے کہ وہ باطنِ ہستی کا براہِ راست مشاہدہ کرتا اور عقل جس کی تلاش میں سرگرداں رہتی ہے یہ اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہے۔

اقبال نے جو عقلیت کے خلاف اس شدت سے جہاد کیا ہے اس کے بہت سے اسباب ہیں سے سب سے بڑا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے

مغرب کی موجودہ حالت کو اپنی آنکھوں سے دیکھا تو وہ اس نتیجے پر پہونچے کہ اہلِ مغرب نے گذشتہ تین سو سال میں جس رفتار سے عقلِ طبیعی کے ذریعے ترقی کی ہے اور خارجی فطرت کی تسخیر سے اپنے مادی وسائل میں اضافہ کیا ہے اسی رفتار سے وہ خدا سے غافل ہوتے چلے گئے ہیں حتیٰ کہ خدا اور تمام مابعد الطبیعی حقائق کے منکر ہو گئے۔ اس اعتبار سے مغرب کی حکمت یکطرفہ ہو کر رہ گئی یعنی روحانی و اخلاقی اقدار کو پس پشت ڈال کر محض مادی ترقی اس کا مقصودِ حیات بن گیا۔ اس لئے اقبال کو فکر لاحق ہوئی کہ مبادا اہلِ مشرق بھی، جو بات بات میں اہلِ مغرب کی تقلید کرنے کے عادی ہو گئے ہیں، دین و اخلاق کی اقدار کو خیرباد کہہ کر اس عقلیت کے سیلاب میں بہ جائیں۔ اور بالآخر ان کے الحادی نظریات کو بھی اختیار کر لیں اس لئے انھوں نے بڑی شدت سے اس کے خلاف جہاد شروع کر دیا۔

اس کے علاوہ ایک راسخ العقیدہ مسلمان ہونے کی وجہ سے وہ یہ بھی یقین رکھتے تھے کہ روحانی وجدان جو انبیاء اور اولیا میں بدرجۂ اتم پایا جاتا ہے عام لوگوں میں بھی تزکیۂ باطن، اخلاقِ حمیدہ اور عبادات و ذکرِ الٰہی کے ذریعے پیدا ہو سکتا ہے اور ظاہر ہے کہ روحانی وجدان اور عشق و محبت سے منہ موڑ کر اس خشک عقلیت کو اپنا رہنما بنا لینا قوم کے لئے فالِ نیک کیونکر ہو سکتا ہے!

بہرحال ہم اقبال کے کلام سے ان کی اس تنقید کا نمونہ پیش کرتے ہیں:

خرد زنجیریِ امروز و دوش است　　　پرستارِ بتانِ چشم و گوش است
صنم در آستیں پوشیدہ دارد　　　برہمن زادۂ زنار پوش است

عقل، زنجیرِ امروز و فردا میں گرفتار (زمان و مکاں کے ساتھ رشتہ بپا) ہے اور حواس کی محتاج۔ اور ظاہر ہے کہ حواس کی رسائی محسوس اور مادی اشیاء تک ہی ہو سکتی ہے وہ بھی ایک محدود دائرے میں۔ اس سے آگے

حواس معطل اور عقل بیکار! اور ساتھ ہی قیاسی نظریات کے تبنا[illegible] [illegible] میں چھپائے ہوئے ان کی پرستار بنی ہوئی ہے۔

خرد بر چہرۂ تو پردہ ہا بافت   نگاہے تشنۂ دیدار دارم
در افتد [illegible] زمان اندیشہ باشوق   چہ آشوب افگنی در جانِ زارم

اُس کا جلوہ تو ہر جگہ موجود ہے مگر نگاہ شوق تشنۂ دیدار ہی رہتی ہے اس لئے کہ عقل نے اس کے چہرے پر دلائل و حجج کے پردے ڈال دیئے ہیں۔ اور مجھے شکوک و شبہات میں مبتلا کر دیا ہے لہذا بہ لحظ عقل و شوق میں جنگ بیکار کا ہنگامہ گرم رہتا ہے۔

ز رازی معنیِ قرآں چہ پرسی   ضمیرِ ما بآیاتش دلیل است
خرد آتش فروزد، دل بسوزد   ہمیں تفسیرِ نمرود و خلیل است

عقل کی تنقیص اور عشق کی تعریف دو خاص باتوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے کی ہے:

(۱) قرآن کے معانی رازی (عقل) سے پوچھنے کی بجائے اپنے دل سے پوچھنے چاہئیں کہ معانیِ قرآن کو دل ہی خوب سمجھتا ہے (۲) عقل ظاہر پرست اور دور نگر واقع ہوئی ہے اس لئے آگ جلاتی ہے اور یہ سمجھ کر ابراہیمؑ کو اُس میں ڈال دیتی ہے کہ وہ ہلاک ہو جائیں گے اور اس طرح اُن سے نجات حاصل ہو جائے گی مگر عشق کی نظر حقیقت پر ہوتی ہے اور وہ بیباک بھی بلا کا ہوتا ہے اس لئے بیدھڑک آگ میں کود پڑتا ہے:

بے دھڑک کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

دماغم کافرِ زنّار دار است — بتاں را بندہ و پروردگار است

دلم را بیں کہ نالد از غمِ عشق — ترا با دین و آئینم چہ کار است

اِس رباعی میں عقل کی بجائے دماغ کو زنّاری کہا ہے۔ بات وہی ہے کیونکہ دماغ ہی محلِ عقل ہے اور اس کے مقابلے میں دل کی عظمت کو بیان کیا ہے جو حقیقت میں عشق کا بیان ہے کہ دردِ غمِ عشق کا مقام دل ہی ہے اور خدا کو ایسا ہی دل پسند ہے جو عشق کے سوز و گداز کا سرمایہ دار ہو۔

زانجم تا بانجم صد جہاں بود — خرد ہر جا کہ پر زد آسماں بود

ولیکن چوں بخود نگریستم من — کرانِ بے کراں در من نہاں بود

عقل کی قوتیں محدود ہیں اور عشق کی لامحدود۔ یہی وجہ ہے کہ عقل کو ایک ستارے سے دوسرے ستارے کے درمیانی فاصلے میں سیکڑوں جہان معلوم ہوتے ہیں۔ اور جب ایک جہان کی حقیقت کا معلوم کرنا ہی دشوار ہے تو اتنے جہانوں کا حال بچاری عقل کو کیا معلوم ہو سکتا ہے اس کے لئے تو قدم قدم پر مشکلات ہی کا سامنا ہوتا ہے۔ لیکن عشق کا حال اس سے بالکل مختلف ہے۔ جس دل میں عشق ہوتا ہے اس کی وسعتوں کا حال یہ ہوتا ہے کہ انجم و افلاک اُس میں گم ہو جاتے ہیں۔

بوعلی اندر غبارِ ناقہ گم — دستِ رومی پردۂ محمل گرفت

حقیقتِ اشیاء تک رسائی عقل کے بس کی بات نہیں ہے۔ وہ صرف اشیاء کے ظواہر کو دیکھتی اور اُسی میں کھو جاتی ہے مگر عشق کی نگاہیں ظواہر و تعینات کے پردوں کو چاک کرتی ہوئی شاہدِ حقیقی تک پہونچ جاتی ہیں اسی طرح کہیں رازی و رومی کا مقابلہ کیا ہے۔

رہِ عاقلی رہا کن کہ باو تواں رسیدن — بدلِ نیاز مندے، بہ نگاہِ پاک بازے

خدا تک پہونچتا ہے تو دلِ نیازمند اور نگاہِ پاک باز حاصل کرو اور یہ دونوں چیزیں عشق کی بارگاہ سے حاصل ہوتی ہیں۔ عقلِ خشک، جو قیاس و استدلال کے گورکھ دھندے بناتی رہتی ہے، خدا تک نہیں پہونچا سکتی:

عقل گو آستاں سے دور نہیں　　اس کی تقدیر میں حضور نہیں

خوش آنکہ رختِ خرد را بہ شعلۂ مے سوخت
مثالِ لالہ متاعے ز آتشے اندوخت

شعلۂ مے سے شرابِ عشق مراد ہے۔

نشانِ راہ ز عقلِ ہزار حیلہ مپرس　　بیا کہ عشق کمالے ز یک فنی دارد
فرنگ گرچہ سخن با ستارہ می گوید　　حذر کہ شیوۂ او رنگِ جوزنی دارد

عقل مکار اور حیلہ ساز ہے، اعترافِ جہل کی بجائے طرح طرح کے حیلوں سے اپنی رہ شناسی کو منوا کر آدمی کو گمراہ کر دیتی ہے۔ اس لئے اقبال فرماتے ہیں کہ جب یہ عقل نشانِ راہ سے واقف ہی نہیں ہے تو اس سے پوچھتے کیوں ہو؛ نشانِ راہ تو عشق سے پوچھنا چاہئے کہ وہ سالکِ راہ بھی ہے اور یک فنی (صداقت شعاری) میں بھی کمال رکھتا ہے۔ وہ کسی کو حیلے حوالوں میں نہیں پھانستا بلکہ وفاداری کے ساتھ منزلِ مقصود کا راستہ بتلا دیتا ہے۔

چونکہ اہلِ فرنگ نے عقلِ طبیعی کے ذریعے مادی ترقی میں انتہائی کمال حاصل کر لیا ہے جس کی وجہ سے دنیا محوِ حیرت بھی ہے اور ان کے کمالات سے مرعوب بھی۔ اس لئے فرماتے ہیں کہ اہلِ فرنگ اگر چاند تاروں کی تسخیر کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں اور ان کی اس قسم کی باتوں سے لوگ مرعوب ہوتے ہیں تو یاد رکھو یہ محض شعبدہ بازی ہے۔ ایک شعبدہ باز بھی اپنے کرتبوں سے

لوگوں کو حیرت میں ڈال دیتا ہے مگر اشیاء کی ماہیت کو نہ بدل سکتا ہے نہ اس کے بارے میں کوئی صحیح حکم لگا سکتا ہے

حذر از خرد کہ بندد ہمہ نقشِ نامرادی
دلِ ما بہ دلبازے کہ گسستہ تار بادا

پیامِ مشرق کے اُس حصّے میں جس کا عنوان "نقشِ فرنگ" ہے اہلِ یورپ کو پیام دیتے ہیں کہ عقل ہی پر اکتفا نہ کرو، عشق بھی ایک قوت ہے اور عقل سے کہیں زیادہ حیرت انگیز قوت اِس لئے اس سے بھی کام لے کر دیکھو بلکہ اس کو عقل کا رہنما بنا کر دنیا کی موجودہ پریشانیوں کا علاج کرنا چاہئے فرماتے ہیں:

از من اے بادِ صبا گو بدانائے فرنگ — عقل تا بال کشود است گرفتار تر است
برق را ایں بجگر می زند آں رام کند — عشق از عقلِ فسوں پیشہ جگردار تر است
چشم جز رنگِ گل و لالہ نہ بیند ورنہ — انچہ در پردۂ رنگ است پدیدار تر است
عجب آں نیست کہ اعجازِ مسیحا داری — عجب این است کہ بیمارِ تو بیمار تر است

دانش اندوختۂ دل زکف انداختۂ
آہ زاں نقدِ گرانمایہ کہ درباختۂ

حکمت و فلسفہ کارے است کہ پایانش نیست — سیلیٔ عشق و محبت بہ دبستانش نیست
بیشتر راہِ دلِ مردمِ بیدار زند — فتنۂ نیست کہ در چشمِ خردانش نیست
دل ز نازِ خنکِ او بہ تپیدن نرسد — لذتے در خلشِ غمزۂ پنہانش نیست
دشت و کہسار نوردید و غزالے نگرفت — طوفِ گلشن زد و یک گل بہ گریبانش نیست

چارہ این است کہ از عشق کشادے طلبیم

پیشِ او سجدہ گذاریم و مرادے طلبیم

عقل چوں پائے دریں راہِ خم اندر خم زد
شعلہ در آب دوانید و جہاں برہم زد

کیمیا سازیِ او ریگِ رواں را زر کرد
بر دلِ سوختہ اکسیرِ محبت کم زد

وائے بر سادگیِ ما کہ فسونش خوردیم
رہزنے بود کمیں کرد و رہِ آدم زد

ہنرش خاک بر آورد ز تہذیبِ فرنگ
باز آں خاک بچشمِ پسرِ مریم زد

شررے کاشتن و شعلہ دروَدن تا کے
عقدہ بر دل زدن و باز کشودن تا کے

لیکن جیسا کہ ہم اوپر عرض کر چکے ہیں کہ اقبال مطلق عقل کی تحقیر و تذلیل نہیں کرتے۔ ان کی تنقیدات کا ہدف عقلِ طبیعی و استدلالی ہوتی ہے۔ ورنہ وہ اس عقل کے نہایت درجہ مداح بھی ہیں جو علم وحی اور اولیاء اللہ و صلحا کے فیضانِ صحبت سے حاصل ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں جو ادب خوردہ دل ہے۔ چنانچہ اسی نظم میں آگے چل کر فرماتے ہیں:

عقلِ خود بیں دگر و عقلِ جہاں بیں دگر است
بالِ بلبل دگر و بازوئے شاہیں دگر است

دگر است آنکہ برد دانۂ افتادہ ز خاک
آنکہ گیرد خورش از دانۂ پرویں دگر است

دگر است آنکہ زند سیرِ چمن مثلِ نسیم
آنکہ در شد بہ ضمیرِ گل و نسریں دگر است

دگر است آں سوئے نہ پردہ کشادن نظرے
ایں سوئے پردہ گمان و ظن و تخمیں دگر است

اے خوش آں عقل کہ پہنائے دو عالم با اوست
نورِ افرشتہ و سوزِ دلِ آدم با اوست،

کہیں کہیں "عقل و عشق" کی بجائے "علم و یقین" کے فرق کو واضح کیا ہے۔ صوفیہ بھی خالی علم کو کوئی اہمیت نہیں دیتے۔ بلکہ جب تک اس کے ساتھ یقین کی کیفیت بھی نہ ہو، اس کو مضرت رساں ہی بتلاتے ہیں۔ اقبال فرماتے ہیں:

یقیں کم کن، گرفتارِ شکے باش　　ہمائے علم تا اُفتد بدامت
یکے جو و یکے بین و یکے باش　　عمل خواہی؟ یقیں را پختہ تر کن

خالی علم سے شکوک و شبہات پیدا ہوتے رہتے ہیں اور شکوک و شبہات عمل کے لیے سمِّ قاتل کا حکم رکھتے ہیں۔ اس کے برعکس یقین کی پختگی عمل کی مقتضی ہوتی ہے، جس قدر یقین زیادہ پختہ ہوگا اُسی قدر عمل بھی زیادہ قوی اور دیرپا ہوگا۔ اس لئے اگر عمل چاہتے ہو تو یقین کی پختگی حاصل کرو۔ اور یقین پیدا ہوتا ہے عشق سے۔ اور عشق کی دولت صحبتِ اہلِ نظراں میں حاصل ہوتی ہے:

نخرد بادہ کس از کارگہِ شیشہ گراں　　اے کہ در مدرسہ جوئی ادب و دانش و ذوق
سینہ افروخت مرا صحبتِ صاحب نظراں　　خرد افزود مرا درسِ حکیمانِ فرنگ

"خلوت در انجمن" بھی صوفی شعرا کا ایک موضوعِ فکر رہا ہے۔ مگر اقبال کی خلوت نشینی روحانی لذّت اندوزی کے لئے نہیں بلکہ خودی کی تربیت کے لئے ہے تاکہ تربیتِ خودی کے ذریعہ انسان کمالِ آدمیت کے مراتب طے کر سکے نیز اس خلوت کے لئے کسی گوشۂ عزلت کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ انسان اپنے ہمنواؤں کی بزم میں رہتے ہوئے بھی اپنی طرف متوجہ ہو سکتا ہے:

میانِ صد گہر یک دانہ گردد　　چو تاب از خود بگیرد قطرۂ آب
کہ گلشن بر تو خلوت خانہ گردد　　بہ بزمِ ہمنوایاں آنچناں زی

تقدیر اور جبر و اختیار کے مضامین:

ارشادِ خداوندی ہے لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْٓ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ ثُمَّ رَدَدْنٰهُ اَسْفَلَ سٰفِلِیْنَ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ

فَلَهُمْ اَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُوْن۔ تحقیق ہم نے انسان کو احسن تقویم میں پیدا کیا پھر اس کو اسفل السافلین میں لوٹا دیا سوا ان لوگوں کے جو ہم پر ایمان لائے اور جنھوں نے اعمالِ صالحہ کیے، پس ایسے لوگوں کے لئے بے حد و حساب اجر ہے۔

کیا ایمان لانے، اعمالِ صالحہ کرنے اور بے حد و حساب اجر کا مستحق ہونے اور اس سے بھی بڑھ کر اُس منصبِ عظیم الشان پر پہونچنے کے راستے میں جہاں انسان کو کمالِ انسانیت کی تکمیل کے لئے پہونچنا چاہیے، تقدیر کا یہ غلط مفہوم مانع نہیں آتا کہ جو کچھ ہو رہا ہے اور آئندہ ہوتا رہے گا اُس پر ہمارا کوئی اختیار نہیں، یہ سب کچھ پہلے ہی سے طے ہو چکا ہے لہذا ہماری کوشش و محنت اور فکر و تردد بے سود ہے؛

در کوئے نیک نامی ما را گذر ندادند　　گر تو نمی پسندی تغییر کن قضا را

(حافظ)

دین و اخلاق اور ترقی و تعالی کی عمارت تو اس یقین پر قائم ہے کہ خدا نے انسان کو ایک گونہ اختیار بھی دیا ہے اور خیر و شر کی پہچان بھی تا کہ خیر کے اختیار کرنے کے بعد اجر و ثواب کا اور شر کے اختیار کرنے کے بعد عذاب و عقاب کا مستحق ہو۔ اب اگر یہ سمجھ لیا جائے کہ جو کچھ ہو رہا ہے ازل میں طے شدہ نقشے کے مطابق ہو رہا ہے تو سزا و جزا اور عذاب و ثواب ایک طرف (نعوذ باللہ) ارشاد خداوندی مہمل ہو کر رہ جاتا ہے۔

قرآن سے ثابت ہے کہ خدا نے اپنی مرضی سے انسان کو ایک گونہ اختیار دیا ہے تاکہ وہ جبر سے نہیں بلکہ بطیب خاطر اپنی مرضی کو خدا کی مرضی میں گم کر دے اور خداداد صلاحیتوں کو کام میں لا کر دنیا و آخرت کی سعادات سے اپنے آپ کو بہرہ ور کر سکے۔ لیکن انسان کلیۃً مختار بھی نہیں ہے۔ اس کے اختیار کے بھی کچھ حدود ہیں۔ یعنی بعض حیثیتوں سے مختار اور بعض حیثیتوں سے مجبور ہے۔ (الایمان بین الجبر و الاختیار)

اب جن امور میں اس کو اختیار دیا گیا ہے ان میں بھی اپنے آپ کو مجبور سمجھے تو یہ اس کی نادانی وحماقت یا سرکشی وطغیان پر ہی محمول کیا جا سکتا ہے نہ کہ دانشمندی عجز ونیازِ عبدیت پر۔

صوفیۂ کرام بالعموم جبر کی طرف گئے ہیں اور نظریۂ وحدت الوجود کا اقتضا بھی یہی تھا کہ انسانی اختیار بالکل سوخت ہو کر رہ جائے صرف مولانا رومؒ کی شخصیت ایسی نظر آتی ہے جس نے عام صوفیہ کے خلاف انسان کے صاحب اختیار ہونے کو اپنی مثنوی میں ایسے لطیف اور موثر پیرایوں میں بیان کیا ہے کہ دل میں اترتا چلا جاتا ہے مثلاً :-

جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ کی تفسیر کے ضمن میں فرماتے ہیں کہ "یہ غلط ہے کہ خیر و شر جو انسان سے سرزد ہوتا ہے وہ خدا کے حکم سے ہوتا ہے، اس کا یہ مفہوم ان لوگوں نے لیا ہے جو اخلاقی ذمہ داریوں سے دامن کشاں گذر جانا چاہتے ہیں۔ تقدیر تو قوانینِ حیات کا نام ہے، وہ قوانین بیشک غیر متبدل ہیں، مگر قوانین یہ ہیں کہ جھوٹ بولنے کی یہ سزا ہے اور سچ بولنے کا یہ صلہ، برائی کا نتیجہ برا ہے اور نیکی کا ثمرہ اچھا وغیرہ۔ اب انہی قوانین کے مطابق نتائج مترتب ہوں گے" [1]

ایک جگہ فرماتے ہیں :

بال بازاں را سوئے سلطاں برد　　　بال زاغاں را بگورستاں برد

خدا نے پرِ پرواز باز کو بھی دیئے ہیں اور زاغ کو بھی مگر ایک اپنے پروں سے اڑ کر بادشاہ کی طرف جاتا ہے اور دوسرا گورستان کی طرف (مردار کھانے کو) اگر تفکر سے کام لیا جائے تو مولانا نے اس ایک شعر میں تقدیر کے صحیح اسلامی مفہوم

---

[1] سوانح مولانا روم ص

نہایت بلیغ پیرایے میں بیان کر دیا ہے۔

مولانا نے اختیار کو متعدد مثالوں سے ثابت کیا ہے۔ مثلاً

منکرین اختیار جو دلائل پیش کرتے ہیں ان میں یہ حدیث پیش کرتے ہیں اور اس کو سب سے بڑی دلیل جبر کی قرار دیتے ہیں۔ مَاشَاءَ اللّٰہُ کَانَ وَمَا لَمْ یَشَاء لَمْ یَکُنْ" خدا جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا۔

مولانا فرماتے ہیں کہ یہ قولِ نبوی تحریصِ عمل کے لئے ہے نہ کہ ترکِ عمل کے لئے۔ کیونکہ اگر وہ کہتا کہ تمہاری کامیابی اور حصولِ مقصد تمہارے ہاتھ میں ہے کہ جب چاہو گے اور جس طرح چاہو گے حاصل ہو جائے گا تو ایسی صورت میں اگر تم کوشش نہ کرتے اور اطمینان سے بیٹھے رہتے تو درست تھا مگر جب کہ کامیابی تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے بلکہ اس کا سر رشتہ دوسرے کے ہاتھ میں ہے تو سعی و کوشش کے بغیر کیونکر کام چل سکتا ہے:

گر بگوید انچہ می خواہی تو راد | کار کارِ تست برحسبِ مراد
انگہ ار تنبل شوی جائز شود | کانچہ خواہی کانچہ جوئی آں شود
چوں بگوید ایش شاء اللہ کان | حکم حکمِ اوست مطلق جاودان
پس چرا صد مردہ اندر دردِ او | بر نگردی بندگانہ گردِ او

مثال کے طور پر فرمایا کہ اگر کوئی شخص ملازم شاہی سے کہے کہ جو کچھ وزیر چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ وزیر کے خوش رکھنے کے لئے جہاں تک ہو سکے ہر طرح کی کوشش کرنی چاہئے کیونکہ کامیابی اور حصولِ مقصد تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو گے اور جس طرح چاہو گے حاصل ہو جائے گا بلکہ اس کا سر رشتہ دوسرے کے ہاتھ میں ہے۔ اس لئے بغیر سعی اور کوشش کے کام نہیں چل سکتا۔
آگے چل کر فرماتے ہیں کہ ہر شخص کے دل میں اختیار کا یقین ہے اور گو سخن پروری

کے لئے اس سے انکار کرے لیکن اس کے تمام افعال اور اقوال سے خود ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اختیار کا معترف ہے مثلاً اگر کسی شخص کے سر پر چھت ٹوٹ پڑے تو اس کو چھت پر مطلق غصہ نہیں آئے گا لیکن اگر کوئی شخص اس کو پتھر کھینچ مارے تو اُس شخص پر اس کو سخت غصہ آئے گا کیوں؟ صرف اس لئے کہ وہ جانتا ہے کہ چھت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہیں اور آدمی جس نے پتھر کھینچ مارا تھا وہ فاعل مختار ہے۔

ایک لطیف استدلال مولانا نے یہ کیا ہے کہ جانور تک جبر و قدر کے مسئلے سے واقف ہیں۔ کوئی شخص اگر ایک کتے کو دور سے پتھر کھینچ مارے تو گو چوٹ پتھر کے ذریعے سے لگی لیکن کتا پتھر سے متعرض نہیں ہوتا بلکہ اُس شخص پر حملہ کرے گا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کتا بھی سمجھتا ہے کہ پتھر مجبور تھا اس لئے وہ قابل الزام نہیں۔ جس نے باختیار اذیت دی وہ مواخذہ کے قابل ہے۔"

"انسان کے تمام افعال و اقوال سے اختیار کا ثبوت ہوتا ہے، ہم کسی کام سے رد کتے ہیں، کسی کو کسی بات کا حکم دیتے ہیں، کسی پر غصہ ظاہر کرتے ہیں کسی کام کا ارادہ کرتے ہیں، کسی فعل پر نادم ہوتے ہیں، یہ تمام امور اس بات کی دلیل ہیں کہ ہم مخاطب کو اور اپنے آپ کو فاعل مختار خیال کرتے ہیں۔"[1]

اقبال نے بھی تقدیر کے بارے میں ایسا ہی مسلک اختیار کیا ہے اور تقدیر کے صحیح مفہوم کو سمجھانے اور اس کو لوگوں کے ذہن نشین کرنے کی انتہائی کوشش کی ہے اس لئے کہ اس کے بغیر یہ خستہ و درماندہ قوم ترقی کی جانب ایک قدم بھی نہیں اٹھا سکتی فرماتے ہیں:

سراپا معنی سربستہ ام من ۔۔۔ نگاہ حرف بافاں برنتابم!
نہ مختارم تواں گفتن نہ مجبور ۔۔۔ کہ خاکِ زندہ ام در انقلابم

---

[1] سوانح مولانا روم ص

یعنی جبر و اختیار کے اعتبار سے انسان کی حقیقت ایک ایسا راز سربستہ ہے جو الفاظ کے ذریعے بیان نہیں ہو سکتا۔ ہاں تعلیماتِ اسلام کی رو سے نہ میں مختار ہوں نہ مجبور بلکہ خاکِ زندہ ہوں اور پیچ و تاب میں ہوں۔ یعنی اگر زندگی کی خداداد صلاحیتوں کو کام میں لاؤں تو مقاصد زندگی میں کامیاب ہو سکتا ہوں اور ان کو بیکار و معطل چھوڑ دوں تو مجبور و صامت ہو کر رہ جاؤں۔ "خاک زندہ" کی ترکیب میں جو بلاغت ہے وہ مذاق سلیم سے مخفی نہیں کہ زندگی کے لوازمات میں دانش و بینش، قدرت و ارادہ اور حرکت سب ہی شامل ہے اور جب انسان کو یہ تمام چیزیں مل گئیں تو مجبور و بے بس ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا:

بپائے خود مزن زنجیرِ تقدیر ۔۔۔ تہِ ایں گنبدِ گرداں رہے ہست

اگر باور نداری، خیز و دریاب ۔۔۔ کہ چوں پا وا کنی جولانگے ہست

فرماتے ہیں تقدیر کا یہ مفہوم کہ انسان مجبور محض ہے بالکل غلط ہے مسلمانوں کو اسی مفہوم نے قعرِ مذلت میں ڈالا ہے۔ تقدیر کا تو یہ مفہوم ہے کہ تم اپنے آپ کو بدلو، تقدیر بھی بدل جائے گی۔ ہاتھ پیر اور دوسری قوتوں کا ملنا اس بات کی بیّن دلیل ہے کہ ان سے کام لیا جائے۔ پیر ہوتے ہوئے نہ چلنا اور ہاتھ ہوتے ہوئے کام نہ کرنا اور پھر اس نکمے پن کو تقدیر کے سر تھوپ دینا پہلے درجے کی ڈھٹائی ہے۔ جب خدا کا ملک وسیع ہے اور تم لنگڑے لولے نہیں ہو تو حصولِ مقاصد کے لئے دوڑ دھوپ کیوں نہیں کرتے! ذرا خداداد قوتوں سے کام لے کر تو دیکھو موجودہ پستی سے نکل کر کسی بلند مقام پر پہنچتے ہو یا نہیں۔

متفرق مضامین:-

حرم جویاں درے را می پرستند ۔۔۔ فقیہاں دفترے را می پرستند

برافگن پردہ تا معلوم گردد کہ یاراں دیگرے را می پرستند

اقبال فیضی کے اسی خیال کو دوسرے انداز میں بیان کرتے ہیں:

نہ من انجام نے آغاز جویم ہمہ رازم جہانِ راز جویم
گر از روئے حقیقت پردہ گیرند ہماں بوک و مگر را باز جویم

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میں آغاز و انجام کائنات کے اسرار کا متلاشی ہوں بلکہ ہمہ تن راز ہوں یا جہانِ راز جو مگر حقیقت کے چہرے سے نقاب الٹ جائے تو معلوم ہو کہ نہ میں راز ہوں نہ جہانِ راز جو، یہ میں نے اپنے متعلق خوش فہمی سے کام لیا تھا۔ میں تو "مگر" اور شاید کے چکر میں تھا۔ یعنی شک و گمان سے کبھی آزاد نہیں رہا۔ اب حقیقت کے دیکھنے کے بعد معلوم ہوا کہ میں جس کو حقیقت سمجھ رہا تھا وہ شک و گمان کی منزل تھی مگر اس وقت اس کو حق و یقین ہی سمجھ رہا تھا۔ غرضکہ حقیقت شناسی بہت مشکل ہے۔

نہ پیوستم دریں بستاں سرا دل زبندِ ایں و آں آزادہ رفتم
چو بادِ صبح گردیدم دمے چند گلاں را آب و رنگے دادہ رفتم

دنیا میں اِس طرح رہنا چاہیے جیسے بادِ سحرگاہی کہ چمن میں آتی اور گلوں کو آب و رنگ دے کر چلی جاتی ہے۔ نہ باغ سے دل لگاتی ہے نہ باغ سے کنارہ کرتی ہے بلکہ تمام پابندیوں سے آزاد بھی رہتی ہے اور پھولوں کو آب و رنگ دینے کا فرض بھی انجام دیتی ہے۔ تم بھی نہ ترکِ دنیا کر کے راہب اور سنیاسی بننے کی کوشش کرو اور نہ دنیا میں الجھ کر دنیا ہی کے ہو جاؤ بلکہ اپنے متعلقہ فرائض انجام دیتے اور خدا کی مخلوق کی خدمت کرتے رہو۔ سب کے ساتھ اور سب سے الگ۔ دل بیار و دست بکار رہنے کی تعلیم ہے:

خرد اندر سرِ ہر کس نہادند تنم چوں دیگراں از خاک و خون است

دلے ایں راز کس جز من ندانند　　ضمیرِ خاک و خونم بے چگون است

عقل اور جسم دونوں کے اعتبار سے میں دوسروں سے ممتاز نہیں ہوں۔ عقل جس طرح مجھے ملی ہے دوسروں کو بھی ملی ہے، میرا تن جس طرح خاک و خون سے بنا ہے دوسروں کا بھی خاک و خون ہی سے بنا ہے۔ ہاں ایک بات میں میں دوسروں سے ممتاز ہوں اور وہ یہ کہ مجھ پر یہ حقیقت منکشف ہوگئی ہے کہ انسان کے خاک و خون میں جو چیز مخفی ہے یعنی دل، روح یا خودی وہ مادّی نہیں ہے بلکہ ایک لطیفۂ روحانی ہے جس کا تعلق عالم روحانی سے ہے اور ہم اس کی تعریف و توصیف نہیں کرسکتے کیونکہ بے چون و بے چگوں کی تعریف کس طرح ہوسکتی ہے!

زپیوندِ تن و جانم چہ پرسی　　بدامِ چند و چوں دِرمی نیایم
دمِ آشفتہ ام در پیچ و تابم　　چو از آغوشِ نے خیزم نوایم

میرے جسم و جاں کے تعلق کی بابت کیا پوچھتے ہو۔ دونوں میں ربط ہے مگر ایسا نہیں کہ روح پابندِ تن (نفسانی خواہشات) ہو کر رہ جائے۔ میری مثال تو اس دم آشفتہ کی سی ہے جو بانسری میں ہوتا ہے تو پیچ و تاب میں رہتا ہے مگر جب بانسری سے آزاد ہو جاتا ہے تو نغمہ دل کش بن جاتا ہے۔ اسی طرح میں بھی جب تک اس آب و گِل میں مقید ہوں کچھ بھی نہیں ہوں سوا اس کے کہ ہر وقت پیچ و تاب میں رہتا ہوں مگر جب اس سے آزاد ہو جاؤں گا تو روحانی فضاؤں میں پرواز کروں گا۔ یعنی اس روح و جسم کے انقطاعِ تعلق کے بعد میرے مراتب بلند ہوں گے۔ (حیات بعد الموت کا مضمون ہے)

خدا اور انسان کی باہمی نسبت کے لئے کیسی اچھوتی تمثیل پیش کرتے ہیں:

توخورشیدی و من سیارۂ تو　　سراپا نورم از نظارۂ تو

ز آغوشِ تو دور م ناتمامم   تو قرآنی و من سیپارۂ تو

ایک قطعے میں اِنسان کی خدا کے ساتھ معیت اور غیریت کو اس طرح بیان کرتے ہیں:

نوا در سازِ جاں از زخمۂ تو   چساں در جانِ و از جاں بُرونی؟
چراغم، با تو سوزم بے تو میرم   نوائے بیچونِ من بے من چگونی؟

سبزے کو لبِ جُو کا نہ عین کہہ سکتے ہیں نہ غیر۔ اِسی طرح ہم کو خدا کے ساتھ نہ غیریت کی نسبت ہے نہ عینیت کی۔ فرماتے ہیں:

نفس آشفتہ موجے از یم اوست   نئے ما نغمۂ ما از دمِ اوست
لبِ جوئے ابد چوں سبزہ رستم   رگِ ما ریشۂ ما از نمِ اوست

سبزے کو لبِ جُو کا عین اِس لئے نہیں کہہ سکتے کہ لبِ جُو خود قائم ہے اور سبزہ لبِ جُو کی وجہ سے اور غیر اس لئے نہیں کہہ سکتے کہ اُس کا وجود لبِ جُو ہی سے تو ہے۔ بس ایسی ہی نسبت ہماری خدا کے ساتھ ہے کہ نہ ہم اس کے عین ہیں نہ غیر۔

چہ گویم نکتۂ زشت و نکو چیست   زباں لرزد کہ معنی پیچدار است
بروں از شاخ بینی خار و گل را   درونِ او نہ گل پیدا نہ خار است

علامہ کا ایک اُردو کا شعر ہے:

تعصب چھوڑ ناداں دہر کے آئینہ خانے میں
یہ تصویریں ہیں تیری جن کو سمجھا ہے بُرا تو نے

فارسی کے قطعے میں اِسی مضمون نے ایک مفکرانہ خیال کی شکل اختیار کر لی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک کو بُرا دوسرے کو اچھا کس طرح کہوں! بُرائی کے الفاظ زبان پر لاتے ہوئے خوف سے دل کانپنے لگتا ہے اِس لئے کہ خار و گل دو علیحدہ چیزیں شاخ سے باہر نظر آتی ہیں۔ جب تک شاخ کے اندر تھیں

یہ تفریق کہاں تھی! شاخ کے باہر وہی ایک حقیقت دو مختلف تشخصات کے ساتھ ظاہر ہو رہی ہے۔ اسی طرح مخلوق میں جو امتیازات ہیں وہ بھی عالم ظہور کے اعتبار سے ہیں ورنہ عالم خفا میں تو سب ایک ہی ہیں۔ لہٰذا یہ تصور مجھے زشت خو کے بیان سے زبان کو آلودہ کرنے سے روکتا ہے۔

اُردو کا شعر بلاشبہ وحدۃ الوجود کا بیان ہے مگر یہ اُس زمانے کا ہے کہ جب اقبال کے ہاں اس قسم کے خیالات بھی موجود تھے فارسی کے شعر پر کسی کو "وحدت الوجود" کا دھوکا نہیں ہونا چاہیے کہ شاعر نے صاف کہہ دیا ہے کہ ظہور خفا اور شہود و غیب دونوں عالموں میں اشیاء کے صفات و اسما یکساں نہیں ہوتے اور حکم جو کچھ لگتا ہے وہ عالم شہود کے اعتبار سے لگتا ہے۔ پس ایک حکیم نکتہ داں جو اس حقیقت سے واقف ہے کہ:

بنی آدم اعضائے یک دیگر اند — کہ در آفرینش ز یک جوہر اند

وہ کسی کو بُرا اور کسی کو اچھا کہتے ہوئے تامل کرتا ہے اور ایک مسلمان تو ارشادِ نبوی کی تعمیل میں کافر کو بھی اس کے منہ پر کافر نہیں کہتا کاش وحدت الوجود کے ماننے والے اسی خیال سے باہم شیر و شکر ہو جاتے۔ مگر یہاں تو معاملہ ہی برعکس ہے کہ جتنے سلاسل ہیں اتنے ہی اختلافات ہیں۔ ایک طرف وحدت الوجود کا دعویٰ اور دوسری طرف یہ تعدد، اختلاف اور تنفر!

بیا با شاہدِ فطرت نظر باز — چرا در گوشۂ خلوت گزینی
ترا حق دادہ چشمِ پاک بینے — کہ از نورش نگاہے آفرینی

زمین و آسمان، چاند سورج اور دوسرے مناظرِ قدرت کو تغور دیکھنا چاہیے تاکہ معرفتِ الٰہی حاصل ہو اور ظاہر ہے کہ یہ بات مستقلاً گوشۂ عزلت میں سر بگریباں رہنے سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ گوشۂ عزلت سے باہر نکل کر مناظرِ قدرت

کے حسن و جمال کو بھی دیکھنا ضروری ہے کہ خدا نے آنکھیں دی ہی اِس لئے ہیں کہ موجوداتِ عالم میں جو اُس کا نور مختلف رنگوں میں نظر آرہا ہے اس کے مشاہدے سے اپنے باطن کی آنکھوں کو روشن کیا جائے۔

علامہ کا ایک ابتدائی زمانے کا اُردو غزل کا شعر ہے جو قریب قریب اسی مضمون کا ہے۔ فرماتے ہیں:

گلزارِ ہست و بود نہ بیگانہ وار دیکھ ہے دیکھنے کی چیز اسے بار بار دیکھ!

"زبورِ عجم" کو علامہ نے چار حصوں میں تقسیم کیا ہے پہلے دو حصوں میں "نغمے" ہیں جن کا ظاہری رنگ روپ تو غزل کا ہے لیکن حقیقت میں وہ وجد آفریں اور پُرجوش ترانے ہیں اور ڈاکٹر صاحب نے جیسا کہ خود فرماتے ہیں:

غزل سرائے دلنواہائے رفتہ باز آور بایں فسردہ دلاں حرفِ دلنواز آور

ان کے ذریعے افسردہ دلانِ ہند کے قلب میں زندگی کی حرارت پیدا کرنی چاہی ہے۔[1]

تیسرے حصے کا عنوان "گلشنِ راز جدید" ہے اور چوتھے کا بندگی نامہ۔ جن کا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے مگر ان چاروں حصوں میں اصل چیز پہلا اور دوسرا حصہ ہے اور یہی دونوں حصے اِس کتاب کی جان ہیں۔ ان دونوں حصوں ہی میں ہمارے موضوع کے لئے بھی کافی مواد ہے۔ مگر زیادہ تر یہاں بھی وہی عشق اور دل کا بیان ہے، وہی عقلِ عیار کی مذمت اور اس کے مقابلے میں عشق کی مدح و ستائش یا خودشناسی کے مضامین اور وقارِ آدم کا بیان۔ ان کے علاوہ اور بھی ایسے مضامین جو پیامِ مشرق میں گذر چکے ہیں اس کتاب میں بھی دوسرے اسالیب کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔ مگر ہم ان مضامین کا اعادہ نہیں کریں گے اس لئے کہ اس میں طوالت بھی ہے اور اعادہ و تکرار کی وجہ سے جو بے لطفی ہوگی اُس کا

---

[1] اقبال کامل ص

۲

کتاب کی افادیت پر بُرا اثر پڑنا بھی یقینی ہے۔ ہاں وہ مضامین جو اس سے پہلے نہیں آئے ہیں اور تقریباً نئے معلوم ہوتے ہیں اِس قابل نہیں کہ بالکل چھوڑ دیئے جائیں اِس لئے اُن میں سے کسی قدر اِنتخاب پیش کیا جاتا ہے:

از مشتِ غبارِ من صد نالہ برانگیزی　　　نزدیک تر از جانی با خوے کم آمیزی

اے خدا تو رگِ جاں سے بھی زیادہ قریب ہوتے ہوئے جو اس قدر کم آمیز ہے تو ہم نالہ و شیون کے لئے وقف ہو گئے ہیں۔ جب کسی شے کے اِنتہائی قریب ہونے پر بھی اس سے محرومی ہو تو بہت زیادہ افسوس ہوتا ہے۔ یہاں اسی افسوس کا اظہار کیا ہے:

من بندۂ بے قیدم شاید کہ گریزم باز　　　ایں طرۂ پیچاں را در گردنم آویزی

اِس اندیشہ سے کہ مبادا پھر کہیں دنیا کی آلودگیوں میں گرفتار ہو جائے یہ چاہتا ہے کہ شاہدِ حقیقی کا فیضانِ تجلّیات کبھی کم نہ ہو جس طرح ایک عاشقِ مجازی کو عین وصلِ یار کی حالت میں جُدائی کا اندیشہ ستاتا رہتا ہے، عاشقِ الٰہی کو بھی یہ اندیشہ لاحق ہوتا ہے کہ کہیں یہ پُرلطف لمحات ختم ہو کر پھر دنیا کی لغزشوں کا دور نہ لوٹ آئے۔

چہ عجب اگر دو سلطاں بہ ولایتے نگنجند　　　عجب اینکہ می نگنجد بدو عالمے فقیرے

فقیر کی تعریف کرتے ہیں کہ فقیر دو عالم میں بھی نہیں سماتا یعنی دونوں عالموں کو بھی اپنی جولانگاہ کے لئے تنگ سمجھتا ہے۔ عجمی تصوف میں فقیر کی تعریف یہ ہے کہ وہ دنیا جہان کو چھوڑ کر گوشۂ خلوت کو کافی سمجھتا ہے۔ مگر اقبال کہتے ہیں کہ یہ فقر کی توہین ہے۔ فقیر تو اس دنیائے آب و گِل اور شمس و قمر کی تسخیر کے بعد ملائک پر کمند ڈالتا اور اس کے بعد صفاتِ خداوندی کو اپنے اندر جذب کر لینے کی کوشش کرتا ہے۔

تو بجلوہ در نقابی کہ نگاہ بر نتابی من اگر ننالم تو بگو دگر چہ چارہ!

مضمون وہی ہے جو پہلے شعر کا ہے مگر پیرایۂ بیان مختلف ہے، وہاں رگِ جاں سے قریب ہوتے ہوئے کم آمیزی باعث نالہ و فغاں ہے تو یہاں جلوہ گر ہونے کے باوجود نظر نہ آنا موجب فریاد و شیون

دلِ زندہ کہ دادی بہ حجاب در نسازد نگہے بدہ کہ بیند شررے بسنگ خارہ

اے خدا تو نے دلِ زندہ عنایت فرمایا ہے مگر دلِ زندہ حجاب میں رہنا کب گوارا کر سکتا ہے! وہ تو ہر شے کی حقیقت کو بے نقاب دیکھنا چاہتا ہے اس لئے جہاں تو نے دل زندہ عطا فرمایا ہے وہاں ایسی نگاہ بھی عنایت فرمادے جو سنگ خارہ میں پوشیدہ شرر کو دیکھ لے۔ عارف، دلِ پر سوز اور نگاہِ حقیقت شناس چاہتا ہے۔

تابِ گفتار اگر ہست شناسائے نیست وائے آں بندہ کہ در سینۂ او رازے ہست

اوّل تو عشق و معرفت کے اسرار بیان کرنے کے لئے تابِ گفتار ہی نہیں ملتی اور بالفرض تابِ گفتار بھی مل جائے تو شناسائے راز نہیں ملتا جس سے ان حقائق کو بیان کیا جائے اس لئے اُس شخص کی حالت بڑے افسوس کے قابل ہے جس کے سینے میں کوئی راز ہو اور اس کو شناسائے راز میسر نہ آئے جس سے اپنے دل کی بات کہہ سکے۔

یہ مضمون قریب قریب ہر صوفی کے ہاں ملتا ہے۔ مولانا روم کی مثنوی کا آغاز ہی اِس مضمون سے ہوا ہے جہاں بانسری کہتی ہے:

ہر کسے از ظنِ خود شد یارِ من از درونِ من نجست اسرارِ من

سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق تا بگویم شرحِ دردِ اشتیاق

شعلۂ سینۂ من خانہ فروز است ولے	شعلۂ ہست کہ ہم خانہ برانداز ہست

میرے سینے میں جو شعلہ (عشق) ہے وہ خانہ افروز ہے۔ یعنی میں وہ عشق رکھتا ہوں جو انسان کی انفرادی بہبود کا ضامن اور قوموں کی اجتماعی زندگی کی کامیابی کا ذمہ دار ہوتا ہے، جو بگاڑ کو بناؤ سے اور اعمال کی تاریکیوں کو روشنی سے بدلتا ہے مگر ایک عشق وہ ہے جو تعمیر کی بجائے تخریب اور گھر کو روشن کرنے کی بجائے نذر آتش کرنے والا ہے۔ یہ دوسرا عشق عجمی تصوف کی پیداوار ہے جو دنیا کو ترک کر کے اپنے آپ کو خیال دوست میں ہمہ وقت محو رہنے کی تعلیم دیتا ہے

آں جہانے کہ درو کاشتہ را می دروند
نور و نارش ہمہ از سبحہ و زنار من است

دوزخ میں نہ پہلے سے انگارے ہیں نہ پھول ہیں۔ انسان خود ہی اپنے ساتھ انگارے لے جاتا ہے اور خود ہی پھول لے جاتا ہے۔ یعنی اُس جہان میں، جہاں اعمال کی سزا و جزا ملے گی۔ نور و نار ہمارے ہی اعمال ہوں گے۔ اچھے اعمال نور بن کر سامنے آئیں گے اور بُرے اعمال نار بنکر۔ اقبال نے اپنے طالب علمی کے زمانے میں بھی ایک اُردو کا شعر دوزخ کی تعریف میں اس مضمون کا کہا تھا کہ:

اہل دنیا یہاں جو آتے ہیں	اپنے انگار ساتھ لاتے ہیں

برونِ کشید زپیچاکِ ہست و بود مرا	چہ عقدہ ہا کہ مقامِ رضا کشود مرا

"مقامِ رضا کی تعریف کرتے ہیں کہ جب سے میں اس مقام پر پہونچا ہوں میری مشکلات آسان ہو گئی ہیں اور میں ہست و بود کی اُلجھنوں سے

بھی آزاد ہوگیا ہوں۔ جب تک اس مقام سے دور تھا کسی چیز کے ہونے کا غم تھا تو کسی چیز کے نہ ہونے کا افسوس۔ اور کسی چیز کے حصول کے لئے سرگردانی اور اسی بات نے میرے کام میں ہزاروں گرہ ڈال دی تھیں لیکن مقام رضا میں پہونچ کے بعد کوئی بھی گرہ باقی نہ رہی اِس لئے کہ مقام رضا کا خاصّہ ہی یہ ہے کہ انسان ہر اس چیز پر راضی ہوتا ہے جو خدا کی طرف سے اس کو پہونچتی ہے

خیز و بخاکِ تشنہ بادۂ زندگی فشاں　　آتشِ خود بلند کن آتشِ ما فرونشاں

ساقی ازل سے خطاب کرتے ہیں کہ اے ساقی ہماری خاکِ تشنہ پر بادۂ زندگی چھڑک دے (مجھے شرابِ عشق پلا دے) تاکہ تیری آتشِ شوق ہمارے دل میں مشتعل ہو تو یہ آتشِ نفس (نفس کے تقاضے) فرد ہو جائے کہ جب تک تیرا عشق نہ ہوگا نفس کے تقاضے کم نہوں گے

تو با ہمیں گماں کہ شاید سرِ آستانہ دارم　　بطوافِ خانہ کارے بخدائے خانہ دارم

یہ وہی خیال ہے جس کو مرزا غالب اِس طرح عارفانہ انداز میں بیان کر چکے ہیں:

ہے پرے سرحدِ ادراک سے اپنا مسجود　　قبلے کو اہلِ نظر قبلہ نما کہتے ہیں

آں فقر کہ بے تیغے صد کشورِ دل گیرد　　از شوکتِ دارا بہ، از فرِّ فریدوں بہ

وہ فقر جو بے تیغ و تفنگ سیکڑوں دلوں کو فتح کر لیتا ہے، شوکتِ دارا اور فرِّ فریدوں سے کہیں بہتر ہے کہ دارا و فریدوں تلوار سے فتح کرتے ہیں اور وہ بھی دلوں کو نہیں جسموں کو اور فقرائے حق بغیر تلوار کے اپنی ایک نگاہ سے ہزاروں دلوں کو فتح کر لیتے ہیں اس سے یہ بات بھی واضح کرنی مقصود ہے کہ فقر درماندگی، سربزیری اور دوسروں کی محتاجی کا نام نہیں ہے بلکہ وہ ایسی شوکت کا مالک ہے جو لوگوں کے دلوں کی تسخیر کر لیتی ہے۔

یا دگر آدم کہ از ابلیس باشد کمترک یا دگر ابلیس بہر امتحانِ عقل و دیں

یا چناں کن یا چنیں

موجودہ زمانے کے انسان کی پستی پر افسوس کرتے ہیں کہ خدا نے جس کو اشرف المخلوقات بنایا ہے وہ ابلیس سے شکست کھا رہا ہے اس لئے عرض کرتے ہیں کہ الٰہی یا تو آدم دوسرا پیدا کر جو ابلیس سے کم درجہ کا ہوتا کہ ابلیس سے شکست کھانے کا افسوس نہ ہو کہ قوی کمزور کو پچھاڑ دیتا ہے تو افسوس نہیں ہوتا اور اگر ایسا نہیں کرتا تو ابلیس دوسرا پیدا کر (جو موجودہ ابلیس سے عقل و زیرکی میں کم درجہ کا ہو) تاکہ اس انسان کو فریب نہ دے سکے۔ بہرحال دونوں باتوں میں سے ایک بات کر دے تاکہ انسان کی یہ ذلت و خواری دور ہو۔

فقر بخشی؟ با شکوہِ خسروِ پرویز بخش یا عطا فرما خرد با فطرتِ روح الامیں

خدا سے عرض کرتے ہیں کہ اگر تو مجھے فقر کی دولت عنایت فرمائے تو وہ فقر دے جو شکوہ خسروی بھی رکھتا ہو کہ مجھے ایسا فقر نہیں چاہیے جو دوسروں کا محتاج بنا دے اور عاجزی و افتادگی کا مظہر ہو اور اگر عقل عطا فرمائے تو اس کے ساتھ روح الامین کی فطرتِ پاکیزہ بھی مرحمت فرما تاکہ عقل سے وہ کام نہ لے سکوں جو مادہ پرست، خدا فراموش لے رہے ہیں۔

چو خس از موجِ ہر بادے کہ می آید ز جا رفتم
دلِ من از نگاہا در خروش آمد یقینے دہ

جب تک دل میں ایمان و یقین کی کیفیت نہیں پیدا ہوتی آدمی گھانس کے تنکے کی طرح اِدھر سے اُدھر اُڑتا رہتا ہے۔ لیکن جب یقین پیدا ہو جاتا ہے تو اپنے عزم و ارادہ اور ثبات میں ہمالیہ پہاڑ بن جاتا ہے۔ اقبالؔ ایسے ہی محکم یقین کے لئے خدا سے دعا کرتے ہیں کہ الٰہی تو نے دل دیا ہے تو

دل میں وہ یقین بھی دے کہ جس سے گمانوں کے بادل چھٹ جائیں کہ میں ان گمانوں کی طوفان خیزیوں سے عاجز آگیا ہوں۔ ان ہی کی وجہ سے دل کی ایسی حالت ہوگئی ہے جیسے ایک تنکا کہ جو موجِ باد آتی ہے وہی اسے اُڑا لے جاتی ہے۔ نہ کوئی اِستقامت فی الدین ہے اور نہ اِستقلال بالخیر کہ یہ باتیں یقین سے پیدا ہوتی ہیں۔

زہر نقشے کہ دل اندیشہ گیرد پاک می آیم — گدائے معنیٔ پاکم، تہی ادراک می آیم

آنکھوں کے ذریعے جو نقش دل تک پہونچتا ہے میں اپنے آپ کو اس سے پاک رکھتا ہوں کہ میں معنیٔ پاک کا بھکاری ہوں۔ عقل و ادراک پر اعتماد نہیں کرتا۔ اہل عقل کا کام ہے کہ جو کچھ آنکھوں سے دیکھتے ہیں دل کو اس کے حوالے کر دیتے ہیں پھر ان کا ادراک اُس سے متاثر ہوتا ہے اور ادراک کا انعکاس کردار پر ہوتا ہے۔ لیکن ایک حقیقی صوفی کے سامنے آتا سب کچھ ہے مگر اس کے تصورات اُس سے متاثر نہیں ہوتے وہ اپنی جگہ اٹل ہوتے ہیں۔

نہ در اندیشۂ من کارزارِ کفر و ایمانے — نہ در جانِ غم اندوزم ہوائے باغ رضوانے

اگر کاوی درونم را خیالِ خویش را یابی — پریشاں جلوۂ چوں ماہتاب اندر بیابانے

نہ میں کفر و ایماں کے باہمی مناقشات سے کوئی دلچسپی رکھتا نہ اپنے دل میں باغ رضواں کی تمنا۔ میرے رگ و پے میں تو تیرا خیال جاری و ساری ہے یہاں تک کہ اگر تو میرے دل کو کھود کر دیکھے تو اس میں اپنے خیال کو اس طرح بکھرا ہوا پائے گا جس طرح بیابان میں چاندنی بکھری ہوتی ہے۔

دِل کو، جس میں کسی اور کا خیال نہیں ہے بیابان سے اور خیالِ دوست کو چاندنی سے تشبیہ دی ہے اور اس طرح یہ مرکب تشبیہ جہاں نہایت لطیف اور موثر ہے وہاں نادر اور اچھوتی بھی ہے۔

روشن از پرتو آں ماہ دلے نیست کہ نیست
باہزار آئینہ پرداختنش را نگرید

جس طرح ایک چاند ہزاروں آئینوں کو منور کرکے بھی سب سے الگ رہتا ہے اور اس کی یکتائی میں فرق نہیں آتا نہ اس کے نور میں کمی ہوتی ہے۔ اسی طرح محبوب حقیقی بھی موجودات کی ایک ایک چیز کو اپنے جمال سے منور کر رہا ہے۔

آں یکدست برد ملک سلیمانے چند — با فقیراں دو جہاں باختنش را نگرید

فقر اور فقیر کی تعریف بھی اقبال نے ہزار طرح کی ہے اور ہر انداز دوسرے سے جدا اور بہتر سے بہتر ہے۔ کہتے ہیں وہ جو کتنے ہی سلیمانوں سے ملک ایک ہاتھ میں چھین لے ہی فقیروں کو دونوں جہان حوالے کر دیتا ہے۔ خیر وہ ہے جس کے تصرف میں دونوں جہان ہوں

از من بروں نیست منزل گہ من — من بے نصیبم راہے نیابم

میری منزل تو میرے ہی اندر موجود ہے مگر میں ہی بے نصیب ہوں کہ مجھے منزل نہیں ملتی ع یار در خانہ و من گرد جہاں می گردم

تو بدردِ من رسیدی بضمیرم آرمیدی — ز نگاہِ من رمیدی۔ چنیں گراں کابی

میرے دل میں اپنا مقام بنا کر تو نے میرے درد کا علاج کر دیا ورنہ میں نفس کے اشاروں پر چل کر ہزاروں اخلاقی و روحانی امراض کا شکار ہو رہا تھا لیکن ایک شکایت اب بھی باقی ہے کہ باوجود میرے دل میں مقیم ہونے کے تو میری نگاہ سے دور کیوں ہے اتنے قرب کے بعد اس قدر بعد کیسی بدنصیبی ہے!

مسِ خامے کہ دارم از محبت کیمیا سازم — کہ فردا چوں رسم پیش تو از من ارمغاں خواہی

یہ دل ایک مسِ خام ہے اس کو تیری محبت کے ذریعہ کیمیا بنا رہا ہوں تاکہ جب قیامت کے دن تو مجھ سے ارمغاں طلب کرے کہ اقبال! دنیا سے ہمارے

لئے کیا تحفہ لایا ہے تو اس کو پیش کر سکوں۔

دل کو محبت سے کندن بنانا نہیں چاہیے بلکہ کیمیا بناتے ہیں تاکہ دوسروں کے دلوں کو بھی کندن بنا سکیں کہ ایک مومن سے اتنا ہی مطالبہ نہ ہوگا کہ وہ راہِ راست پر گامزن رہا یا نہیں بلکہ یہ بھی مطالبہ ہوگا کہ اُس نے دوسروں کو بھی ہدایت کے ذریعہ راہ راست پر لانے کی کوشش کی یا نہیں۔

مرا اے صید گیر از ترکشِ تقدیر بیروں کش
جگر دوزی چہ می آید ازاں تیرے کہ در کیش است

تقدیر کے مضمون کو ایک نئے انداز میں بیان کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ اے صید گیر (خدا) مجھ کو ترکشِ تقدیر سے باہر نکال، بھلا وہ تیر کیا خاک جگر دوزی کر سکتا ہے جو ترکش میں بند ہے۔

خدا کو صید گیر اور انسان کو تیر کہا ہے۔ صید گیر اس حدیث قدسی کی بنا پر فرمایا کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیاً فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ۔ کیونکہ خدا چاہتا ہے کہ پہچانا جائے اور یہ مقصد حاصل ہوتا ہے انسان سے اس لئے پہچاننا والا صیاد خدا صید گیر اور انسان تیر قرار پایا۔ ظاہر ہے کہ تیر ترکش میں ہو تو شکار نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح انسان مجبور ہو تو معرفت حاصل نہیں کر سکتا۔ اور جب یہ معرفت سے محروم رہیگا تو خداوند تعالیٰ کا مقصدِ آفرینش پورا نہ ہوگا اور یہ بات حکیم علی الاطلاق کی حکمت کے منافی ہے اس لئے ماننا پڑے گا کہ اُس نے انسان کو مجبور نہیں مختار (صاحب ارادہ) بنایا ہے۔ مگر انسان ہی اس حقیقت کو سمجھنے میں کوتاہی کرتا ہے۔

کفِ خاک برگ و سازم برہے فشانم او را
بامید ایں کہ روزے بفلک رسانم او را

تصوّف میں عجز و انکسار اور تواضع کا بڑا مقام ہے مگر یہ صفات اختیاری ہونی چاہئیں نہ کہ اضطراری۔ اس شعر میں اسی خیال کو ایک نئے انداز میں باندھا ہے کہ میرے پاس رکھا کیا ہے جو کسی کے کچھ کام آسکوں، ایک مشتِ خاک میرا ساز و سامان ہے اسی کو لوگوں کے راستے میں بکھیر دیتا ہوں اس امید پر کہ شاید اس عجز و انکسار کی بدولت کسی روز اپنی مشتِ خاک کو آسمان تک پہونچا سکوں ؎ ہر کہ خدمت کرد او مخدوم شد

تلخے کہ فرو ریزد گردوں بہ سفالِ من
در کام کہن رندے آں ہم شکریں بادا

سالک کی راہ میں جو مصائب و آلام آتے ہیں وہ ان کو بخوشی قبول کرتا ہے کہ کسی تکلیف پر شکایت کرنا یا کسی مصیبت سے بیزاری کا اظہار کرنا عشق و محبت کے منافی ہے۔ ؎ ہرچہ از دوست می رسد نیکوست۔ اقبال نے اس شعر میں اسی خیال کو نظم کیا ہے۔ خدا سے عرض کرتے ہیں کہ الٰہی! جو تلخیٔ زمانہ سامنے آئے مجھے اس پر خوش اور شاکر رہنے کی توفیق عطا فرما کہ شانِ بندگی اسی میں ہے۔

شوق اگر زندۂ جاوید نباشد عجب است
کہ حدیثِ تو دریں یک دو نفس نتواں گفت

شوق زندۂ جاوید ہے، اگر یہ بات نہ ہو تو تعجب کی بات ہے کیونکہ خدا کی حمد و ثنا اور اس کا ذکر ان چند لمحات میں کیونکر ہو سکتا ہے اور جب شوق زندۂ جاوید ہے تو عاشق کا زندۂ جاوید ہونا خود بخود ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ شوق بغیر عاشق کے نہیں ہو سکتا غرضکہ عشاق یا دوسرے معنی میں وہ لوگ جنھوں نے اپنی خودی کو محکم کر لیا ہے فنا نہیں ہو سکتے۔ اس زندگی کے ختم

ہونے پر دوسری اور پھر تیسری اسی طرح اُن کو کتنے ہی عالموں سے گذرنا ہوگا۔

اگر کھو گیا اک نشیمن تو کیا غم مقاماتِ آہ و فغاں اور بھی ہیں

بغمیت آرمیدم تو بجوشِ خود نمائی بکنارہ بر فگندی دُرِ آبدار خود را

میں تیرے علم کی صورت تھا، تو نے خود نمائی کے جوش میں یعنی اسماء وصفات کے اظہار کے لئے اپنے اس دُرِ آبدار (انسان) کو کنارے پر پھینک دیا۔ اپنی ذات کو بمصداقِ ہوالظاہر "صورِ معلومات میں ظاہر فرما دیا

اگرچہ سطوتِ دریا اماں بکس ندہد بخلوتِ صدفِ او نگاہدارِ خودیم

"کُلُّ من علیہا فانٍ و یبقیٰ وجہ ربک ذوالجلال والاکرام" کی تفسیر ہے کہ کل من علیہا فان کا اطلاق سب پر ہوگا، سوا اُن کے جو اپنے رب کی وجہ میں داخل ہو گئے۔ ایسے لوگ فنا سے محفوظ رہیں گے۔

کمال یہ ہے کہ اس حالت میں بھی "نگاہدارِ خودیم" کہا ہے۔ یعنی اُس وقت بھی خودی کا دامن نہیں چھوڑنا چاہئے۔ دریا اور موتی یا صدف اور گوہر کی طرح خدا اور خودی کا تشخص باقی رکھنا چاہتے ہیں۔ یہ اس خیال کی تردید ہے کہ کہتے ہیں کہ جو خدا کی ذات میں فنا ہو گیا وہ ہمیشہ زندہ رہے گا۔ کیونکہ یہ اجتماعِ ضدین ہے کہ ایک طرف فنا اور دوسری طرف زندگیِ جاوید۔

نہ از خدائے ما کسی خراج می خواہد فقیرِ راہ نشینیم و شہریارِ خودیم

مولانا روم فرماتے ہیں:

عاشقاں را ہر نفس سوزیدنی است بر دہِ ویراں خراج و عشر نیست

اقبال نے اس خیال میں ندرت پیدا کر کے ایک اور ہی مضمون بنا دیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ ہم فقیرِ راہ نشیں ہیں اور ظاہر ہے کہ راستہ کسی کی ملک نہیں ہوتا

اور تعمیر نہ ہونے کی وجہ سے ویرانے کا حکم رکھتا ہے۔ اور ویرانے سے خراج کون وصول کرتا ہے! اس لئے ہم بظاہر فقیر ہیں مگر حقیقت میں بادشاہ ہیں کہ خراج اور ٹیکس سے مستثنیٰ ہیں۔ مگر یہ شہریاری اپنی خودی کی وجہ سے ہے کہ ہم کو خودی پر پورا پورا قابو حاصل ہے جبھی تو اس وسیع دنیا میں سے ہم نے رہنے کے ایک گوشے پر قناعت کر لی ہے، خاک نشینی میں خودداری کی شان دکھائی ہے اور یہ خاک نشینی اختیاری ہے نہ کہ اضطراری۔

پردہ از چہرہ برافگن کہ چو خورشید سحر ‌ ‌ ‌ بہر دیدار تو لبریز نگہ آمدہ ایم

شاہدِ حقیقی کو بے نقاب دیکھنا چاہتے ہیں اور یہ وہ تمنا ہے جو ہر عاشق کے دل میں چٹکی لیتی رہتی ہے۔ اقبال نے "لبریز نگاہ" کی ایک بالکل اچھوتی اور نہایت لطیف ترکیب ایجاد کر کے شعر میں وہ لطف پیدا کر دیا ہے کہ اس کا اندازہ مذاقِ سلیم ہی کر سکتا ہے۔

عزم ما را بہ یقیں پختہ تر ک ساز کہ ما ‌ ‌ ‌ اندریں معرکہ بے خیل و سپہ آمدہ ایم

دنیا رزمگاہِ خیر و شر ہے اور یہاں انسان کا مقابلہ شیطان جیسے زبردست پختہ کار حریف سے ہے اس لئے خدا سے التجا کرتے ہیں کہ الٰہی ہمارے عزم کو یقین کے ذریعہ پختہ کر دے تاکہ ہم صراطِ مستقیم پر چل سکیں اور شیطان سے ہوشیار رہیں بلکہ اس کے ساتھ جو معرکہ بھی پیش آئے اس میں کامیاب ہوں کہ اس معرکۂ خیر و شر میں ہم بے خیل و سپہ ہیں۔ تیری توفیق ہی ہماری مدد کرے تو کامیاب ہو سکتے ہیں عزم و یقین کے بغیر انسان کے اندر استقامت پیدا نہیں ہو سکتی۔ اور استقامت کے بغیر اس معرکے میں کامیابی دشوار نہیں محال ہے!

حیات چیست؟ جہاں را اسیر جاں کردن ‌ ‌ ‌ تو خود اسیرِ جہانی کجا توانی کرد

زندگی تو خود کو اس مقام پر پہونچانے کا نام ہے جہاں سے اس

عالمِ آب و خاک ہی پر نہیں چاند سورج اور تمام موجوداتِ خارجی پر حکمرا
جا سکے۔ مگر تم تو خود اسیرِ جہاں (دنیا اور نفس کے تقاضوں میں گرفتار) ہو گئے
پھر تم کیا خاک کر سکتے ہو! اور جب موجودات پر حکمرانی نہ کر سکے تو اپنے آپ کو ز
کیونکر کہہ سکتے ہو۔

بچے بدامنِ مردانِ آشنا آویز — زیار اگر نگہ محرمانہ می خواہی

مردانِ خدا کی صحبت اختیار کرنے کی تلقین کرتے ہیں کہ اس کے بغیر رضا
دوست کا مقام حاصل نہیں ہو سکتا۔

جنوں نداری و ہوئے فگندۂ در شہر — سبو شکستی و بزمِ شبانہ می خوا

عشق سے بالکل کورے اور شہر میں اپنے جنون کا ڈھنڈورا پیٹ رہے
اس کی ایسی مثال ہے کہ سبو توڑ دینے کے بعد بزمِ شبانہ کی اُمید رکھتے ہو۔
شبانہ تو سبو اور شراب ہی سے قائم ہوتی ہے، بے سبو و جام اور شراب
صراحی کے بزمِ شبانہ کیسی؟

گماں مبر کہ نصیبِ تو نیست جلوۂ دوست
درونِ سینہ ہنوز آرزوئے تو خام است

دوست کا جلوہ تم بھی دیکھ سکتے ہو مگر تمہاری جلوۂ دوست دیکھنے
آرزو ابھی خام ہے۔ آرزو پختہ ہوتی ہے تو مقصد میں کامیابی یقینی ہوتی
تحریکِ عمل آرزو کے بغیر نہیں ہو سکتی:

عام ہیں اس کے تو الطاف شہیدی سب پر — تجھ سے کیا ضد تھی اگر تو کسی قابل

باوجِ مشتِ غبارے کجا رسد جبریل — بلند نامیِ او از بلندیِ بامِ ا
ملائکہ انسان سے افضل نہیں ہو سکتے اور بالخصوص خواصِ انسا

ہے اس لئے مقامِ آدمِ خاکی کا بیان کرتے ہیں کہ جبریل کا نام بلندی بام کی وجہ سے بلند ہے کہ وہ آسمانوں کی انتہائی بلندیوں پر مقام رکھتے ہیں مگر مشتِ خاک (انسان) جب ترقی کرتا ہوا انسانیت کی معراجِ کمال پر پہنچتا ہے تو جبریل بھی پیچھے چھوٹ جاتا ہے۔ چنانچہ معراجِ رسولِ اکرمؐ اس بات پر شاہد ہے کہ خود جبریل کو کہنا پڑا:

اگر یک سرِ موئے برتر پرم　　　فروغِ تجلی بسوزد پرم

تو از شمارِ نفس زندۂ نمی دانی　　　کہ زندگی بہ شکستِ طلسمِ ایام است

یہ وہی مضمون ہے جو اس سے پہلے اس طرح بندھ چکا ہے۔

حیات چیست؟ جہاں را اسیرِ جاں کردن　　　تو خود اسیرِ جہانی کجا توانی کرد

جلوۂ پاک طلب از مہ و خورشید گذر　　　زانکہ ہر جلوہ درین دیر نگہ آلود است

دنیا میں جس قدر جلوے ہیں وہ نگہ آلود (مستعمل) ہیں حتیٰ کہ جلوۂ مہر و ماہ بھی کوئی چیز نہیں لہذا ان سب سے گذر کر اس پاک جلوے کے لئے کوشش کرو جو نگہ آلود نہیں ہے۔ جس کو آج تک کوئی نہ دیکھ سکا مگر جس کی طلب میں ہر شخص سرگرداں ہے۔ غرضکہ انسان کو ہر منزل سے گذر جانا چاہیے کہ اس کی منزل کبریا ہے۔

ایک پوری غزل میں عاشقانِ خدا کی تعریف کی ہے۔ ہم اس غزل کے کچھ اشعار نقل کرتے ہیں:

غلامِ زندہ دلانم کہ عاشقِ سرہ اند　　　نہ خانقاہ نشیناں کہ دل بکس ندہند
بآں دلے کہ برنگ آشنا و بیرنگ است　　　عیارِ مسجد و میخانہ و صنم کدہ اند

نگاہ از مہ و پرویں بلند تر دارند   کہ آشیاں بگریبانِ کہکشاں زدند
بروں ز انجمنے در میان انجمنے   بخلوت اند و لے انجمن کہ باہمہ اند
بچشم کم منگر عاشقانِ صادق را
کہ ایں شکستہ بہایاں متاعِ قافلہ اند

عمرہا در کعبہ و بتخانہ می نالد حیات   تا ز بزمِ عشق یک دانائے راز آید بروں!
یہ وہی خیال ہے جو ایک اردو کے شعر میں اس طرح ادا ہوا ہے کہ:
ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا!
یعنی آسمان ہزاروں سال کی گردش کے بعد بھی کسی مردِ کامل کو مشکل ہی کر پیدا کرتا ہے۔ ورنہ کیا وجہ ہے کہ:
نہ اٹھا پھر کوئی رومی عجم کے لالہ زاروں سے
وہی آب و گلِ ایراں وہی تبریز ہے ساقی!

طرحِ نو می افگند اندر ضمیرِ کائنات   نالہ ہا کز سینۂ اہلِ نیاز آید بروں
یعنی عشاق کے ذریعے اس کائنات میں نئے نئے انقلاب آتے رہتے ہیں کہ عشق سراپا حرکت و زندگی ہے۔ عشق اور جمود ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔ جو تعطل اور بیکاری کی زندگی بسر کرتے ہیں اور عشق کا دعویٰ بھی کرتے ہیں وہ جھوٹے ہیں۔
با نشۂ درویشی در ساز و دمادم زن   چوں پختہ شوی خود را بر سلطنتِ جم زن
درویشی کی تعریف کرتے ہیں کہ نشۂ درویشی کے ساتھ موافقت پیدا

کہ اس شراب کے جام پیہم لنڈھاتے رہو یہاں تک کہ یہ نشہ تم کو پختہ کر دے۔ اور جب تم پختہ ہو کر سلطنتِ جم پر حملہ کرو گے تو وہ بھی تمہارے حملے کی تاب نہ لاسکے گی کہ فقر و درویشی کی ابتدا خواہ غربت و ناداری سے ہو مگر جب یہ خودی کی تربیت سے پختہ و مستحکم ہو جاتی ہے تو اس کی قوت کا کوئی اندازہ نہیں رہتا۔

عقل است چراغِ تو؟ در راہ گذارے نہ ۔۔۔ عشق است ایاغِ تو؟ با بندۂ محرم زن

عشق کو ایاغ (پیالہ) کہا ہے مگر یہ تاکید کرتے ہیں کہ اس ایاغ کو تنہا نہیں پی سکتے، کسی بندۂ محرم (عارفِ کامل) کی صحبت میں پینا چاہیے یعنی معرفت و سلوک کے لیے کسی پیرِ کامل کا دامن پکڑنا ضروری ہے کہ یہ راستہ بغیر پیر کے طے نہیں ہو سکتا۔

بخلوت انجمنے آفریں کہ فطرتِ عشق ۔۔۔ یکی شناس و تماشا پسند بسیاری است

"خلوت در انجمن" کے مضمون کو نئے انداز سے باندھا ہے کہ فطرتِ عشق جہاں یکی شناس (وحدت کو پیشِ نظر رکھنے والی ہے) وہاں تماشا پسندِ بسیاری بھی ہے یعنی سب میں رہتے ہوئے سب سے الگ رہنے کو پسند کرتی ہے۔ جس طرح موتی کہ دریا میں ہوتے ہوئے اپنے دامن کو تر نہیں ہونے دیتا، جب دیکھئے خشک ہوتا ہے۔

تپید یک دم و کردند زیبِ فتراکش ۔۔۔ خوشا نصیبِ غزالے کہ زخمِ او کاری است

عشق کا تیر دل میں کاری لگ جائے تو کیا کہنا! کہ تیر کے کاری لگتے ہی شکار کو فتراکِ یار میں جگہ مل جاتی ہے یعنی بغیر چوٹ کھائے ہوئے دل کے خدا کی خوشنودی کا مقام حاصل نہیں ہو سکتا۔ خدا کو وہی دل پسند ہے جو تیرِ عشق سے زخمی ہو گیا ہے۔

حدیثِ شوق ادا می تواں بخلوتِ دل ۔۔۔ بنالہ کہ ز آلائشِ نفس پاک است

وہ نالہ جو دل سے نکلا ہے مگر نفس کی آلودگی سے پاک ہے، دوست کو عاشق کی طرف متوجہ کر دینے کے لئے کافی ہے۔ اظہارِ شوق کے لئے زبان کی ضرورت نہیں بلکہ زبان سے تو شوق کا بیان ہو بھی نہیں سکتا۔ شوق کی تفسیر تو نالۂ دل سے ہوتی ہے کہ نالۂ دل ہی دوست کی خلوت گاہ تک باریاب ہوتا ہے

کشائے چہرہ کہ آنکس کہ لن ترانی گفت　　　ہنوز منتظرِ جلوۂ کفِ خاک است

"چہرہ کشادن" سے مراد یہ ہے کہ خدا نے جو صلاحیتیں دی ہیں ان کو بروئے کار لایا جائے اور اس مقام پر پہنچنے کی کوشش کی جائے جو انسان کے لئے مخصوص ہے۔ خدا کو ایسے ہی انسان مطلوب ہیں۔ مقامِ آدم کے بیان کا یہ اسلوب گذشتہ اسالیب سے بالکل منفرد ہے۔

بزیرِ خرقۂ پیراں سبوچہ ہا خالی است　　　فغاں کہ کس نہ شناسد مئے جوانہ کجاست

موجودہ زمانے کے پیروں کا ماتم کرتے ہیں کہ ان کے سبو شرابِ تند و جواں سے خالی ہیں، ہاں ایسی شراب تو ان کے پاس موجود ہے جو آدمی کو از خود رفتہ و بیکار بنا دے لیکن یہ بات کہ ان کی صحبت میں کسی کو اپنی یا خدا کی معرفت حاصل ہو ایسی ہی مشکل ہے جیسے سراب سے پانی کا حاصل ہونا، ان کی صحبت میں انسان بجائے سرگرمِ عمل ہونے کے اور از کار رفتہ ہو جاتا ہے اور دنیا میں قوت و سربلندی حاصل کرنے کی بجائے ناتوانی و سربزیری میں کمال پیدا کر لیتا ہے۔

موئینہ بہ بر کردی و بے ذوق تپیدی　　　آنگونہ تپیدی کہ بجائے نہ رسیدی

در انجمنِ شوق تپیدن دگر آموز!

پیرانِ خرقہ پوش سے خطاب ہے کہ صوف کا خرقہ پہن کر محفلِ سماع میں بے ذوق لوٹنا پوٹنا کس کام کا جب کہ اس لوٹنے سے تم کسی مقام پر نہ پہونچ سکے۔ اس لئے اپنی موجودہ حالت کا جائزہ لو اور اس بے اصل اور مصنوعی نیز غلط قسم

کے تڑپنے سے باز آجاؤ اور انجمنِ شوق میں تڑپنے کا دوسرا طریقہ سیکھو۔ یعنی دل دل میں مقاصدِ بلند کے حصول اور مقاماتِ عالیہ پر فائز ہونے کا شوق پیدا کرو پھر کسی محفلِ سماع میں نہیں اس محفلِ ہستی میں جدوجہد کرو تا آنکہ کسی شایان شان مقام پر پہونچ جاؤ۔

دم چیست؟ پیام است، شنیدی، نشنیدی
در خاکِ تو یک جلوۂ عام است ندیدی!
دیدن دگر آموز، شنیدن دگر آموز!

دم تو ایک پیغامِ عمل ہے مگر افسوس کہ تم نے اس پیغام پر کان نہ دھرے بہ قیمتی انفاس بے عملی ہی میں گذرتے رہے۔ اگر تم کوشش کرتے تو خود تمہاری خاک میں ایسے جلوے پنہاں تھے کہ اگر وہ بطون سے ظہور میں آجاتے تو دنیا محوِ حیرت ہو جاتی مگر تم نے ان جلووں کو دیکھنے کی کوشش ہی نہیں کی اور دنیا کے تماشوں پر جان دیتے رہے لہذا دیکھنے اور سننے کا دوسرا ہی طریقہ سیکھو

بیرِ مالگفت جہاں بر روشے محکم نیست　　　از خوش و ناخوشِ او قطعِ نظر باید کرد

حافظ شیرازی ؒ فرماتے ہیں کہ:

رسید مژدہ کہ ایامِ غم نخواہد ماند　　　چناں نماند چنیں نیز ہم نخواہد ماند

صوفی کسی حال میں مایوس نہیں ہوتا وہ سمجھتا ہے کہ زمانہ ٹھہرا ہوا نہیں گردش میں ہے اس لئے ایک روش پر کبھی نہیں رہ سکتا۔ جس طرح خوشی کا دور نہیں رہا ناخوشی کا زمانہ بھی نہیں رہے گا نیز كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ کے پیشِ نظر بھی خوش و ناخوش دونوں ہی سے موافقت کرنی چاہیے کہ دونوں حالتیں اسی کی دو مختلف شانوں کا مظہر ہیں۔

تو اگر ترکِ جہاں کردہ سرِ او داری　　　پس نخستیں زسرِ خویش گذر باید کرد

دنیا کے ترک کرنے سے خدا نہیں ملتا، خدا تو دنیا میں رہ کر ہی ملے گا اسی لئے اسلام نے رہبانیت کو حرام قرار دیا ہے۔ پس اگر تم خدا تک پہونچنا چاہتے ہو تو اول اپنے اس خیال کی اصلاح کرو کہ خدا اس دنیا کو ترک کرنے سے ملتا ہے۔

جرّہ شاہینی بہ مُرغانِ جہاں صحبت مگیر
خیز و بال و پر کشا پرواز تو کوتاہ نیست

شاہین زمین کی طرف مائل نہیں ہوتا بلکہ بلندیوں پر پرواز کرتا اور اپنی شکار بلندی پر ہی حاصل کرتا ہے۔ اقبال مسلمان کو شاہین کہتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ یہ بھی پستی کی بجائے بلندی کی طرف مائل ہو۔ اگر یہ اپنے آپ کو پہچان کر عزم سے کام لے تو اس کی بلند پروازی کی کوئی حد نہیں ہے کہ خدا نے اس کو وہ صلاحیتیں مرحمت فرمائی ہیں جن کی وجہ سے یہ فرشِ خاک سے اُٹھ کر عرش تک پہونچ سکتا ہے۔

اگر کبینہ این کائنات در نزدی نگاہ را بہ تماشا گزاشتن ستم است

دنیا کی سیر کرنا اور اشیاء کی حقیقت سے بے خبر رہنا کارِ عبث میں زندگی کا ضائع کرنا ہے۔ کائنات کی ہر شے کو دیکھنا چاہیے مگر اس شے کے مشاہدے سے معرفتِ الٰہی حاصل کرنی چاہیے کہ مشاہدہ کائنات کا مقصد یہی ہے

عشق اندازِ تپیدن ز دلِ ما آموخت
شررِ ماست کہ بر جست و بہ پروانہ رسید!

مولانا رومؒ فرماتے ہیں:

بادہ از ما مست شد نے ما ازو قالب از ما ہست شد نے ما ازو

مولانا کے ہاں "بادہ" ہے اور اقبال کے ہاں "عشق" بات وہی ہے۔ یعنی انسان کی افضلیت اور اوّلیت کا بیان مقصود ہے

بخود نگر گلہ ہائے جہاں چہ می گوئی اگر نگاہ تو دیگر شود جہاں دگر است

تقدیر کا مفہوم بتلایا ہے کہ دنیا کی شکایت اور آسمان کا گلہ کرنے سے کسی کی حالت نہیں بدلا کرتی۔ آدمی کو چاہیے کہ اپنا زاویۂ نگاہ بدلے زاویۂ نگاہ کے بدلتے ہی کردار کی دنیا بدل جاتی ہے اور کردار کے مطابق حالات بھی اور ہی ہو جاتے ہیں تقدیر کا مفہوم تو بس اتنا ہی کہ

تو اگر دیگر شوی او دیگر است

تاک خویش از گریہ ہائے نیم شب سیراب دار کز درونِ او شعاعِ آفتاب آید بروں

اپنے مزرعِ وجود کو گریہ ہائے نیم شبی سے سیراب کرنا چاہیے تاکہ مایوسی و نامرادی کی تاریکی دور ہو کر امید و کامرانی کی صبح روشن نمودار ہو۔ اس بات کو شاعرانہ انداز میں بیان کیا ہے کہ اپنے تاک (انگور کی بیل) کو گریۂ نیم شب سیراب کرتا کہ اس سے شعاعِ آفتاب ظاہر ہو۔ انگور اور آفتاب میں مناسبتِ لفظی ہے کیونکہ شراب کو آفتاب بھی کہتے ہیں۔

مذہبِ زندہ دلاں خوابِ پریشانے نیست

از ہمیں خاک جہانِ دگرے ساختن است

زندہ دل لوگوں کا مذہب خواب پریشاں نہیں ہوتا (کہ جس طرح خواب پریشان سے خوف و ہراس کے سوا اور کوئی بات حاصل نہیں ہوتی ان کو بھی اپنے طریقِ زندگی سے ذلت خواری اور خوف و ہراس کے سوا کچھ حاصل نہیں بلکہ اُن کا کام تو یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی خاک سے ایک دوسرا جہان پیدا کر لیتے ہیں۔ یعنی پستی سے۔ پھر کر افلاکِ رفعت پر پہونچنے کی کوشش کرتے ہیں۔

دلِ بے سوز کم گیرد نصیب از صحبتِ مردے

مسِ تابیدہ آور کہ گیرد در تو اکسیرم

جو دل سوزِ عشق سے خالی ہے وہ کسی کامل کی صحبت سے فیضیاب نہیں ہو سکتا۔ جس طرح کوئلہ فوراً آگ قبول کر لیتا ہے اور لکڑی دیر سے قبول کرتی ہے اسی طرح دلِ پُرسوز بھی صحبتِ کامل سے بہت جلد مستفیض ہو جاتا ہے۔ اس لئے ایسا دل حاصل کرو جو سوز و گداز رکھتا ہو۔

یہ "المجاز قنطرۃ الحقیقت" کی تعلیم نہیں ہے کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ دل میں درد و گداز کی کیفیت کسی معشوق مجازی ہی کے ذریعے پیدا کی جائے۔ عشق و محبت کا یہ مفہوم تو نہایت محدود ہے، عشق کی دنیا تو بہت وسیع ہے بقول اقبال :

مپرس از عشق و از نیرنگیٔ عشق ۔۔۔ بہر رنگے کہ خواہی سر بر آرد

جہاں کور است و از آئینۂ دل غافل افتاد است
ولے چشمے کہ بینا شد نگاہش بر دل افتاد است

دنیا کا حال کیا پوچھتے ہو! یہ اندھی ہے، اسی وجہ سے آئینۂ دل سے غافل ہے۔ ہر چیز کو دیکھتی ہے، چاند تاروں تک میں پہونچنے کی کوشش کرتی ہے مگر دل کی طرف سے غافل ہے۔ ورنہ جو کوئی آنکھ رکھتا ہے وہ تو دل کے آئینے سے ایک لمحہ بھی غافل نہیں رہتا بلکہ ہر وقت دل پر نظر رکھتا ہے کہ دل کے آئینے میں سب کچھ نظر آتا ہے

شب تاریک و راہِ پیچ پیچ و بے یقیں راہی
دلیلِ کارواں را مشکل اندر مشکل افتاد است

خواجہ حافظؒ فرماتے ہیں :

شب تاریک و بیم موج و گرد ابے چنیں ہائل

کجا دانند حال ما سبکساران ساحل ہا !

مرزا غالب نے کسی قدر تغیر کے ساتھ اس خیال کو اس طرح ادا کیا ہے:

ہوا مخالف و شب تار و بحر طوفاں خیز
گسستہ لنگر کشتی و ناخدا خفت است

خواجہ صاحب نے تین چیزیں بیان کی ہیں اور تینوں ایک وقت میں جمع ہو کر ایک نہایت ہولناک منظر پیش کرتی ہیں۔ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ ہم ایسی مشکلات میں گھرے ہوئے ہیں اور جو کنارے پر پہونچ گئے ہیں ان کو ہماری مشکلات کی خبر بھی نہیں ہے۔ مرزا غالب نے دو باتوں کا ایسا اضافہ کیا ہے کہ یہ منظر اور بھی زیادہ ہولناک بن گیا ہے۔ یعنی کشتی کا لنگر بھی ٹوٹا ہوا ہے اور ملاح بھی سویا ہوا ہے۔ اور ایسی حالت میں ہوا بھی مخالف ہو تو یقیناً کنارے پر پہونچنا ایک طرف کشتی نشینوں کی ہلاکت یقینی ہے۔ مگر اقبال نے اسی خیال کو معرفت کے رنگ میں بیان کرکے ایک اور ہی نکتہ پیدا کر دیا ہے۔ اور ایک ایسی بات کہہ دی ہے جس سے معرفت کی راہ میں چلنے والا منزل پر کبھی نہیں پہونچ سکتا بلکہ اس کی روحانی موت یقینی ہے فرماتے ہیں رات تاریک ہے اور راستہ پیچ در پیچ اور مسافر بے یقین۔ ایسی صورت میں دلیل کارواں کی مشکلات کا کوئی اندازہ نہیں کیا جا سکتا۔

اس شعر میں مسافر کی بے یقینی شعر کی جان ہے اس لئے کہ شب تاریک اور راہ پیچ در پیچ اور طوفان کی حالت میں بھی دلیل کارواں قافلے کو کسی نہ کسی طرح منزل تک پہونچا سکتا ہے مگر ان مشکلات میں جب بے یقینی کا اضافہ ہو جائے تو مسافر کا منزل پر پہونچنا مشکل نہیں محال ہے۔

اقبال قبا پوشد در کار جہاں کوشد　　　دریاب کہ درویشی با دلق و کلاہے نیست

درویش کے لئے دلق و کلاہ ضروری نہیں ہیں۔ بلکہ انسان میں درویشانہ صفات ہونی چاہئیں۔ اقبال نے جہاں دلق و کلاہ کے وجود اور کار جہاں سے الگ ہو جانے کو لوازم درویشی ہونے سے انکار کیا ہے وہاں بڑی خوبصورتی سے اپنے درویشِ صادق ہونے کا بھی دعویٰ کیا ہے۔

شیخ سعدیؒ فرماتے ہیں:

حاجت بہ کلاہِ بُرکی داشتنت نیست
درویش صفت باش و کلاہِ تتری دار

اکبر الہ آبادی مولانا عبدالباری فرنگی محلی مرحوم کی تعریف کرتے ہیں:

اے چرخ ہوائے شوق چلے لے شاخ عمل گلباری کر
کچھ سعی کریں، کچھ کام کریں ہر شیخ کو عبدالباری کر

چو خورشید سحر پیدا نگاہے می تواں کردن
ہمیں خاکِ سیہ را جلوہ گاہے می تواں کردن

انسان مجبور نہیں ہے، اس کے اختیار میں ہے کہ وہ جیسا چاہے بن جائے۔ مگر کوشش اور سعی پیہم کی ضرورت ہے۔

نہ ایں عالم حجاب اورا نہ آں عالم نقاب اورا
اگر تابِ نظر داری نگاہے می تواں کردن

ایک غزل میں آدم کے علوِ شان کا بیان بالکل نئے انداز میں کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

فروغِ خاکیاں از نوریاں افزوں شود روزے
زمیں از کوکبِ تقدیرِ ما گردوں شود روزے
خیالِ ما کہ او را پرورش دادند طوفانہا
زگردابِ سپہرِ نیلگوں بیروں شود روزے
یکے در معنیِ آدم نگر از من چہ می پرسی
ہنوز اندر طبیعت می خلد موزوں شود روزے
چناں موزوں شود ایں پیشِ پا افتادہ مضمونے
کہ یزداں را دل از تاثیرِ او پرخوں شود روزے

راہ رواں برہنہ پا راہ تمام خار زار
تا بہ مقامِ خود رسی، راحلہ از رضا طلب

"مقامِ رضا" کے مضمون کو خاص انداز میں باندھا ہے۔ فرماتے ہیں راہِ سلوک بہت مشکل ہے یا یہ دنیا تمام خار زار ہے۔ اگر تم صحیح و سلامت منزل پر پہونچنا چاہتے ہو تو رضائے الٰہی کا راحلہ بناؤ۔ یعنی جو لوگ اپنے آپ کو اللہ کے حوالے کر دیتے ہیں اور اس کی رضا میں اپنی رضا سمجھتے ہیں، ان کی منزل آسان ہوتی ہے۔

چوں بہ کمال میرسد فقر دلیلِ خسروی است　　مسندِ کیقباد را در تۂ بوریا طلب

فقر جب کمال پر پہونچ جاتا ہے تو اس میں جلال و شوکتِ شاہانہ پیدا ہو جاتی ہے۔ فقیر اپنے بوریائے فقر پر کیقباد سے بھی زیادہ جلالِ خسروی کا مالک ہوتا ہے۔ مگر یہ حقیقی فقر کی تعریف ہے ورنہ آجکل فقرا کا جو حال ہے وہ کس سے پوشیدہ ہے۔

ایک پوری غزل تصوّف کے رنگ میں لکھی ہے اور اس کے ایک
شعر میں ایسے جوش و ولولے کا اظہار ہوا ہے کہ اس کی مثال نہیں ملتی۔ فرماتے

بینی جہاں را خود را نہ بینی   تا چند نادان غافل نشینی!
نورِ قدیمی شب را برافروز   دستِ کلیمی، در آستینی!

تو نورِ قدیم ہے، اگر اپنے آپ کو پہچان لے تو اپنی شبِ تار کو منور کر
تو دستِ کلیم ہے مگر آستین میں چھپا ہوا۔ اگر آستین سے باہر آجائے (ا
ذات میں پوشیدہ جوہروں کو بروئے کار لے آئے) تو تجھ سے وہ حیرت ا
کارنامے ظہور میں آئیں کہ دنیا ششدر رہ جائے۔

بیروں قدم نہ از دورِ آفاق   تو پیش ازینی تو بیش ازینی!

تو نے اپنی نادانی و خودناشناسی کی وجہ سے اپنے آپ کو آفاق میں
کر دیا ہے حالانکہ بندۂ حُر یا بالفاظِ دگر ایک مومنِ صادق آفاق میں گ
ہو سکتا، آفاق اس میں گم ہو جاتے ہیں اس لئے کہ انسان آفاق سے پہلے
اور آفاق سے کہیں زیادہ وسعتوں کا مالک ہے۔

از مرگ ترسی اے زندہ جاوید   مرگ است صیدے تو در کمینی

مومن تو زندۂ جاوید ہوتا ہے، اگر وہ موت سے ڈرے تو اس پر
ہے۔ موت تو اس کے لئے بمنزلۂ صید ہے اور وہ صیاد ہے اور جس طرح
صیاد سے بھاگتی ہے موت بھی مومن سے آنکھیں چراتی ہے۔

جانے کہ بخشند دیگر نگیرند   آدم بمیرد از بے یقینی
صورت گری را از من بیاموز   شاید کہ خود را باز آفرینی

فرماتے ہیں اگر اپنے آپ کو پھر زندہ کرنا چاہتے ہو تو مجھ سے خودشناسی و خ
کے اسرار سیکھو۔ مردہ افراد اور مردہ قومیں خودی کے بغیر زندہ نہیں ہو

خوشا کسے کہ حرم را درونِ سینہ شناخت
دمے تپید و گذشت از مقامِ گفت و شنود

جو شخص اپنے آپ کو پہچان لیتا ہے، خدا کو بھی پہچان لیتا ہے اور ایسا ہی شخص اپنے اندر حرم کا مشاہدہ کرتا ہے۔ کیونکہ جب وہ خدا تک پہونچ گیا تو حرم سے دور کہاں رہا، جہاں خدا ہے وہی جگہ حرم ہے۔ ایسے شخص کا تو یہ حال ہوتا ہے کہ ایک دم محبت کے تقاضے سے تڑپا اور مقامِ گفت و شنود (دنیا) سے گذر گیا یا ایسے مقام پر پہونچ گیا جو گفت و شنید میں نہیں آسکتا۔

بہ ضبطِ جوشِ جنوں کوش در مقامِ نیاز
بہوش باش و مرو با قبائے چاک آنجا

نیازِ عشق کا مقام بہت نازک ہے، یہاں جوشِ جنوں کے ضبط میں کوشش کرنی چاہیے۔ یعنی عقل و ہوش سے کام لو اور مقامِ نیاز میں قبائے چاک کے ساتھ جانے کا خیال ترک کر دو۔ منصور کا انا الحق کہنا مقامِ نیاز کے آداب کی خلاف ورزی تھا۔ کہ ایک طرف دعوائے عشق نیازمندی اور دوسری طرف انانیت کی ہانک پکار۔ یہاں تو بڑے ہوش کی ضرورت ہے تاکہ آدابِ عشق و نیازمندی میں فرق نہ آنے پائے:

برکفے جامِ شریعت برکفے سندانِ عشق

ایک مسلسل غزل میں فقرا کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:

قلندراں کہ بہ تسخیرِ آب و گِل کوشند
زشاہ باج ستانند و خرقہ می پوشند

بجلوت اند و کمندے بہ مہر و مہ پیچند
بخلوت اند و زمان و مکاں در آغوش اند

بروز بزم سراپا چو پرنیان و حریر
بروز رزم خود آگاہ و تن فراموش اند

نظامِ تازہ بچرخِ دو رنگ می بخشند
ستارہ ہائے کہن را جنازہ بر دوش اند

ایک شعر میں اگلے زمانے کے مرشدانِ حق کا اعتراف اور موجودہ زمانے کے صوفیوں کی حالت پر افسوس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

شکست کشتی ادراکِ مرشدانِ کہن
خوشا کسے کہ بدریا سفینہ ساخت مرا

اِس شعر میں بڑی خوبصورتی سے اپنے تصورات کی تعریف کی ہے اور موجودہ زمانے میں ان تصورات کو رہنما بنانے کی ہدایت کی ہے۔

سخن از بود و نابودِ جہاں با من چہ می گوئی
من ایں دانم کہ من ہستم ندانم ایں چہ نیرنگ است

میں جہان کے ہونے نہ ہونے کی بحث میں نہیں پڑتا کہ یہ عبث اور بیکار فعل ہے۔ میں تو یہ جانتا ہوں کہ جہان ہو یا نہ ہو میرا اپنا وجود حق ہے اور جب میرا وجود حق ہے تو اس کی شناسائی اور اس سے متعلق ذمہ داریوں کے لئے میں مکلف اور جواب دہ ہوں۔

تو فروزندہ تر از مہرِ منیر آمدۂ   آنچناں زی کہ بہ ہر ذرّہ رسانی پرتو

اِنسان اشرف المخلوقات ہے اِس لئے اس کو سورج سے زیادہ روشن ہونا چاہئے۔ سورج بعض ذرّات کو منور کردیتا ہے تو انسان کا وظیفۂ حیات یہ ہے کہ اس کی شعلِ حیات سے اس کائنات کا ہر ذرّہ منور ہو جائے۔

از تنک جامی ما میکدہ رسوا گردید   شیشۂ گیر و حکیمانہ بیا شام و برو

موجودہ زمانے کے اُن کم ظرف صوفیوں کی حالت پر افسوس کرتے ہیں جنھوں نے اپنی کم ظرفی سے اِسلام کو بدنام کر دیا ہے ورنہ اگلے زمانے کے صوفی جو حقیقی معنی میں صوفی ہوتے تھے، معرفت کے سمندر پی جانے پر بھی ہوش میں رہتے تھے یعنی شریعت کے خلاف کچھ کرنا تو ایک طرف زبان سے اس کے

خلاف کوئی لفظ بھی نہیں نکالتے تھے اور آج نہ شریعت کی پابندی ہے نہ حکم خدا و رسولؐ کا احترام نہ نفس امّارہ کو مارنے کی جدوجہد نہ اصلاح باطن کے لئے ریاضات اور مجاہدے مگر جس کو دیکھئے منصورِ وقت اور بایزید زماں ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اس لئے اقبال فرماتے ہیں کہ اس کم ظرفی کو چھوڑو اور معرفت کے جام شریعت کے حکیمانہ احکام کے مطابق لنڈھاؤ۔

ایک پوری غزل میں موجودہ تصوّف کے بعض تصوّرات کا رد کیا ہے:

۱۔ جہانِ رنگ و بو پیدا تو می گوئی کہ راز است این!
یکے خود را بتارش زن کہ تو مضراب و ساز است این

۲۔ نگاہِ جلوہ بدمست از صفائے جلوہ می لرزد
تو می گوئی حجاب است این نقاب است این مجاز است این

۳۔ بیا درکش طناب پردہ ہائے نیلگوں را
کہ مثلِ شعلہ عریاں بر نگاہِ پاکباز است این

۴۔ مرا این خاکدانِ من ز فردوسِ بریں خوشتر
مقامِ سوز و ساز است این حریم سوز و ساز است این

۵۔ زمانے گم کنم خود را زمانے گم کنم او را
زمانے ہر دو را یابم چہ راز است این چہ راز است این

۱۔ تردید ہے عجمی تصوّف کے اس خیال کی کہ جہانِ رنگ و بو ایک ایسا راز ہے جو سمجھ میں نہیں آتا۔ فرماتے ہیں کہ یہ تمہاری خیرہ چشمی ہے کہ تم اس جہان کو ایک راز سمجھتے ہو یہ تو بالکل ظاہر و باہر ایک حقیقت ہے۔ ذرا اپنے آپ کو اس کے تاروں پر مار کے دیکھو کیسے نغمے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ جہان ایک ساز ہے اور تم اس کے لئے بمنزلہ مضراب کے ہو۔ یعنی جو کچھ یہاں ظاہر ہوا تمہاری

کوششوں کا نتیجہ ہے اور جو کچھ ظاہر ہوگا وہ بھی تمہاری کوشش سے ہوگا۔ تم کوشش کرکے قدرت کے خزانوں کو ظاہر کرو اور ان سے مستفید ہو۔ اور یہ بات "عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا" سے ثابت ہے کہ آدم کو حقیقتِ اشیاء کا علم دے دیا گیا ہے۔ پھر معلوم چیز کو راز یا معمہ کہنا کیا نصِ قرآنی کی مخالفت نہیں ہے؟

ع۲ تمہاری نگاہ جلوہ مست ہے، جلووں کی کثرت اور دلفریبیوں سے بدمست ہوکر خود پھسلتی ہے اور کسی چیز پر جمنے نہیں پاتی اور تم اس کو حجاب، نقاب اور مجاز سے تعبیر کرتے ہو۔ یعنی تابِ نظارۂ جمال تو خود نہیں رکھتے اور کہتے یہ ہو کہ دوست کا دیدار نظر نہیں آتا۔

ع۳ آؤ ذرا ان پردہ ہائے نیلگوں (آسمان) کو اٹھا کر دیکھیں، جلوۂ دوست نظر آتا ہے یا نہیں۔ یعنی آسمانوں اور زمینوں میں اس کی بے شمار نشانیاں موجود ہیں۔ تم ان کو دیکھو تو ان کے ذریعے خدا کی معرفت حاصل کرسکتے ہو۔ آنکھیں خود بند کر لینا اور پھر یہ کہنا کہ سورج نہیں نکل رہا ہے کہاں کا انصاف ہے۔

ع۴ ویدانت اور عجمی تصوّف نے اس دنیا کی جی کھول کر مذمّت کی ہے اور اس کے ترک کی تعلیم دی ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ مجھے تو یہ خاکدان (دنیا) اتنی پسند ہے کہ فردوس کو بھی اس کے آگے کچھ نہیں سمجھتا۔ اس لئے کہ یہ دنیا ذوق، شوق کا مقام اور سوز و ساز کا حریم ہے۔ ذوق و شوق اور سوز و ساز کے نشے صرف اسی خاکدان میں حاصل ہیں۔ جنت میں یہ بات کہاں!

ع۵ یہ شعر قریب شیخ سعدیؒ کے اس خیال کی ترجمانی ہے:

گہے بر طارمِ اعلیٰ نشینم! گہے بر پشتِ پائے خود نہ بینم!

صوفی! بروں ز بنگۂ تاریک پا بنہ   فطرت متاعِ خویش بسوداگری نہاد

صبح و ستارہ و شفق و ماہ و آفتاب　　بے پردہ جلوہ ہا بہ نگاہے تواں خرید

بید البضمیرم او نہ پنہاں بضمیرم او　　این است مقام او دریاب مقام من

من سے مراد اپنے آپ سے ہے۔ اپنے آپ کو پہچان لو، خدا کو پہچان لوگے۔

"جاوید نامہ" ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا۔ گلشنِ رازِ جدید کی طرح علوم حاضرہ کی روشنی میں معراج کی شرح لکھ کر ایک قسم کا "معراج نامۂ جدید" لکھنے کا خیال تھا۔ یہ معراج نامہ بہت ممکن ہے عام شرعی اندازِ تحریر میں ہوتا اور اپنے موجودہ "آسمانی ڈرامہ" کی شکل اختیار نہ کرتا لیکن اس اثنا میں اٹلی کے مشہور شاعر دانتے کی کتاب "ڈوائن کامیڈی" پر بعض نئی اور اہم تنقیدات یورپ میں شائع ہو چکی تھیں جن میں اس حقیقت کو پایۂ ثبوت تک پہونچایا گیا کہ ڈوائن کامیڈی کے آسمانی ڈرامے کا پلاٹ بلکہ اس کے بیشتر تفصیلی مناظر ان واقعات پر مبنی اور ان کی نقل ہیں جو اسلام میں معراجِ محمدیؐ کے متعلق بعض احادیث و روایات میں مذکور ہوئے یا بعد میں مشہور متصوفین و ادبا کی ان کتابوں میں درج ہوئے جن میں انھوں نے مختلف نقطہ ہائے خیال سے خود اپنے معراجوں کا ذکر کیا یا معراجِ نبوی کی شرح لکھی۔ ایک حد تک اس واقعے نے اس امر کی طرف توجہ دلائی کہ بجائے عام تشریحی انداز میں ادبی (عرفانی نہیں) نقطۂ نگاہ سے "معراج اقبال" لکھا جائے جس میں قیدِ مباحث سے آزادی ہو اور تخیل و ادراک تاویل و تفسیر کی محدود وسعتوں سے گذر کر فکر و بصیرت اور اختراع و الہام کی جن لامحدود فضاؤں تک پرواز کرنا چاہیں آسانی سے کرسکیں :

"مشرق کے لوگ اگرچہ اب تک اس حقیقت سے بے خبر ہوں مگر اہل مغرب

ہسپانیہ کے لبعض مستشرقین کی جدید تحقیقات نے اب یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح آشکار کر دی ہے کہ ڈینٹے کی ڈیوائن کامیڈی کا ماخذ وہ احادیثِ نبویؐ ہیں جن میں معراج کی کیفیات (بعض صورتوں میں باختلاف تفصیلات) مروی ہیں، ثانیاً وہ کتبِ تصوّف و ادب اسلامیہ ہیں جن میں اسرارِ معراج نبویؐ پر روشنی ڈالنے کے علاوہ بعض صورتوں میں مصنّفین نے خود اپنی سیاحتِ علوی اور مشاہدۂ تجلّیات کا ذکر کیا ہے۔ موخر الذکر میں محی الدین ابن عربی کی مشہور کتاب "فتوحاتِ مکّیہ" اور ابو العلا معرّی کی تصنیف "رسالۃ الغفران" خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔"

"معراج کا مذہبی اور علمی پہلو تو وہی ہے جسے مشاہدۂ تجلّیِ ذات (Direct Vision.) کہنا چاہیے اور جو پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہوا دوسرا پہلو وہ ہے جسے تصوف کا پہلو کہنا چاہیے۔ صوفیہ کا معراج بھی دراصل ایک قسم کا علمی اور مذہبی پہلو رکھتا ہے۔ مختلف صوفیہ نے مختلف رنگوں میں تجلّیِ ذات کے مشاہدہ کا ذکر کیا ہے۔ تصوّف اُن طریقوں کا نام ہی جہاں سے براہ راست معرفتِ ذاتِ باری کے حصول کی کوشش کی جاتی ہے اور جو لوگ ان طریقوں کے اختیار کرنے سے تجلّیِ ذات کے پرتو سے بہرہ یاب ہوئے انھوں نے بعض اوقات اس حصولِ مقصد کو معراج سے تعبیر کیا۔ اعاظمِ صوفیہ میں حضرتِ بایزید بسطامیؒ اور محی الدین ابن عربی کا معراج عام طور سے مشہور ہے حضرت بایزید بسطامیؒ کے معراج کی کیفیت تو شاید قلمبند ہی نہ ہوئی لیکن محی الدین ابن عربی نے "فتوحاتِ مکّیہ" میں اپنے معراج پر دفتر کے دفتر لکھے ہیں اور سیاحتِ علوی میں دو افراد کو اپنا راہنما اور ساتھی بنا کر، جن میں سے ایک فلسفی ہے اور دوسرا عالِم دین، ان کی زبان سے دنیا جہان کے علوم وفنون

اور مسائل و مباحث کے متعلق اس انداز میں اظہارِ خیالات فرمایا ہے کہ گویا یہ سب خیالات وہ انکشافات و الہامات ہیں جو اُن کے قلب پر معراج میں وارد ہوئے۔ خالص عرفانی ہونے کی بجائے محی الدین ابن عربی کا معراج زیادہ تر مذہبی ہے۔ سیاحتِ آسمان اور مشاہدۂ ذات کے حقائق بے حد تفصیلات سے دیئے ہیں۔ تاہم مذہبی اور اخلاقی مباحث میں جس قدر توجہ صرف ہوئی ہے وہ عرفانی مباحث کی صورت میں نہیں ہوئی۔ منازل، مناظر، واقعات، کیفیات، مشاہدات کم و بیش اُسی ترتیب میں ہیں جس میں معراجِ پیغمبرؐ۔ تاہم تفصیلات و تصریحات نے تصویر کو اس کامل صورت میں پیش کیا ہے کہ ڈینٹے کے نقاد کو ڈیوائن کامیڈی کا تمام نقشہ "فتوحات مکیہ" کے انھیں ابواب کا چربہ نظر آتا ہے جن میں معراج کا ذکر ہے۔"

"معراج کا تیسرا پہلو خالص ادبی اور آرٹسٹک (Literary and Artistic) ہے۔ ادبی پہلو ضروری نہیں کہ اخلاق اور مذہبیت کی جھلک سے بالکل معرا ہو۔ مشہور عربی نابینا شاعر ابوالعلا معرّی کا "رسالۃ الغفران" اسی ادبی پہلو کا حامل ہے۔ یہ رسالہ ابوالعلا معرّی نے اپنے ایک شاگرد اور ادب دوست ابوالقارح حلبی کے ایک خط کے جواب میں رقم کیا جس میں ابوالقارح نے باوجود ابوالعلا کا مدّاح ہونے کے اُس پر طنز کے پیرایے میں اُن شعرا اور ادبا کو موردِ عتابِ الٰہی قرار دیا تھا جنھوں نے گنہگاری کی زندگی بسر کی ہو۔ ابوالعلا نے رسالۃ الغفران میں ادبی رنگ میں اپنی بہشت و دوزخ کی سیر دکھائی اور وسعتِ رحمتِ ذات کو واضح کرنے کے لئے کئی بدکاروں، گنہگاروں اور جاہلیت کے شعرا کو جنھوں نے بالآخر مرنے سے پہلے توبہ کرلی تھی غفران و رحمت کا سزاوار اور جنت میں داخل ہوتے دکھایا۔ پروفیسر آسن کا خیال ہے کہ ڈیوائن کامیڈی کی بعض ادبی

خوبیاں رسالۃ الغفران کی خصوصیات کی بھی شرمندۂ احسان ہیں۔ رسالۃ الغفران
میں نہ صرف بعض قدیم و ہم عصر شعرا وغیرہ کے کلام پر تنقید ہے بلکہ علمائے لغت
وغیرہ سے ملاقات کے دوران میں بعض لغوی مسائل پر بحثیں بھی ہیں"۔

اسی طرح شہزوری کا ایک قصیدہ سفرِ روح کے متعلق ہے جس کو ابن خلکان
نے نقل کیا ہے اور وسٹن فیلڈ نے ترجمہ کر کے شائع کیا ہے۔ ممکن ہے اسلامی
لٹریچر میں اور بھی کئی کتابیں ایسی ہوں جنھیں معراج کے روحانی اور ادبی پہلوؤں
کے نمونے کہا جا سکے لیکن اس کے متعلق تحقیق کی ضرورت ہے"۔

"اسلامی روایاتِ معراج کے دنیا میں مشہور ہونے سے چھ سو سال بعد ڈینٹے
نے اپنے تخیلی معراج کے مشاہدات کی صورت میں اُس زمانے کے علوم و فنون نیز
مغربی عیسائی اقوام کی مذہبی اور اخلاقی کمزوریوں پر جرح اور سیاست یورپ
کے صحیح کوائف کا وہ مرقع اہلِ مغرب کے سامنے کھینچا کہ نصف ربع مسکون کی
اُس وقت کی نسل کے دل و دماغ اخلاق و عادات اور احساس و شعور دونوں
میں وہ ہیجان رونما ہوا جو تھوڑے ہی عرصے بعد یورپ کی عام علمی و سیاسی نشاۃ ثانیہ
کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔ ڈینٹے کی موت سے تقریباً پورے چھ سو سال کے بعد اقبال کا
"جاوید نامہ" اہلِ مشرق کے سامنے حال کی مقتضیات و ترقیات کو مدنظر رکھتے ہوئے تقریباً
انھی مباحث و مقاصد کو پیش کر کے اس حصۂ دنیا میں ویسے ہی انقلابات کا پیش خیمہ
ہونے والا ہے۔ جاوید نامے کو ہم روایتِ معراج کا تیسرا اہم ادبی نمونہ کہیں گے۔
ممکن ہے اس چھ سو سال کے عرصے میں کسی اور مسلم صوفی یا شاعر نے بھی اس موضوع
پر کچھ لکھا ہو لیکن جہاں تک ہم کوشش کر سکے ہیں عام "معراج ناموں" کے سوا جن کی حیثیت
قصے کہانیوں سے زیادہ نہیں کوئی قابلِ ذکر تصنیف اس بحث پر دستیاب نہیں ہو سکتی"۔

"فتوحاتِ مکیہ اور ڈیوائن کامیڈی حیاتِ بعد الموت کے حقائق و کیفیات

کی کنہ معلوم کرنے کی مساعی ہیں۔ معنوی اعتبار سے دونوں ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ ایک عام طور پر عرفانی مشاہدات کی حامل دوسری علمی ادبی اور سیاسی نکات پر زیادہ حاوی۔ افراد کے اذہان واخلاق کی شائستگی دونوں کا مقصد بعید ہے۔ تاہم "صوفی" اور "ڈرامہ نویس" اپنی توجہ مختلف مقاصد کو پیش نظر رکھ کر حیات مابعد پر ہی مرکوز رکھتے ہیں۔ اقبال جس کو حیاتِ مابعد (آخرت) کا مسئلہ بوجہ ایک مسلم عالم اور حکیم ہونے کے بہت پیش پا افتادہ ہو چکا ہے، اپنی زیادہ تر توجہ حیاتِ حاضر یا حیات مطلق یا بالفاظ دیگر ارتقائے حیاتِ انسانی کے مسئلے پر صرف کرتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ بات اس قدر اہم نہیں کہ مرنے کے بعد بہشت و دوزخ یا اعراف میں انسانوں کی زندگی کیسی ہوگی۔ جس بات نے اس کو تمام عمر پیچ وتاب میں رکھا ہے وہ یہی موجودہ حیاتِ انسانی ہے جو اقوامِ مشرق کے لئے کچھ ان کی سیاسی و اقتصادی پستی کے سبب موت سے بدتر ہو چکی ہے اور جس کے پاکیزہ ارتقا کی ضرورتوں سے اہلِ مغرب بوجہ اپنے مذہبی روحانی اور اخلاقی انحطاط و تنزل کے غافل ہو چکے ہیں اور وہ وقت قریب ہے کہ اسے ایک ایسی دنیاوی قیامت سے بہت جلد دوچار ہونا پڑے جو مشرق و مغرب دونوں کی موجودہ نسلوں کو تباہ و ہلاک کر کے تمام دنیا میں ایک ہموار نسل اور ہم مقصد واحد قوم کے ظہور و فروغ کے لئے میدان صاف کر جائے"۔[1]

جاوید نامے سے تعارف کرانے کے لئے محوّلہ بالا طویل اقتباس پیش کرنا ناگزیر تھا کہ اس کے بغیر اس کتاب کی عظمت کا اندازہ نہیں ہو سکتا تھا۔ جودھری صاحب نے جاوید نامے کو روایتِ معراج کا تیسرا اہم ادبی نمونہ کہا ہے

[1] نیرنگ خیال اقبال نمبر مضمون چودھری

اور یہ بات درست بھی ہے تاہم کتاب میں جا بجا تصوّف کے مضامین بھی آگئے ہیں اور صوفیہ کا ذکر بھی ہوا ہے اس لئے ہم ان مضامین کی طرف اشارہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ ان سے اقبال کے تصوّف سے متعلق نظریہ کی ارتقائی کیفیت سامنے آجاتی ہے :۔

سب سے پہلی بات تو یہی ہے کہ اقبال نے یہ سیر ایک زبردست صوفی حضرت مولانا رومؒ کی رفاقت بلکہ قیادت میں کی ہے۔ جس کا آغاز اس طرح ہوا ہے کہ شاعر تشنہ اور دور از کنارِ چشمہ مولانا روم کی ایک غزل بے اختیار گانے لگتا ہے جس کے دو شعر یہ ہیں :

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر
کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

اسی اثنار میں آفتاب غروب ہو جاتا ہے۔ لیکن شام متاعِ آفتاب سے ایک ٹکڑا اڑا کر اُسے کوکب کی صورت میں اُفق پر نمایاں کرتی ہے کہ اتنے میں :

روحِ رومی پردہ ہا را بر درید — از پسِ کُہ پارہ آمد پدید

شاعر رومی کی تعریف کرتا ہے :

طلعتش رخشندہ مثلِ آفتاب — شیبِ او فرخندہ چوں عہدِ شباب
پیکرے روشن ز نورِ سرمدی — در سراپایش سرورِ سرمدی!
بر لبِ او سرِّ پنہانِ وجود — بند ہائے حرف و صوت از خود کشود
حرفِ او آئینہ آویختہ — علم با سوزِ دروں آمیختہ!

اِس کے بعد اُس سے جو سوالات کئے اور جو جوابات ملے ان کو تحریر کرتے ہیں:

گفتمش موجود و ناموجود چیست؟ معنیٔ محمود و نامحمود چیست؟

مولانا فرماتے ہیں:

گفت موجود آنکہ می خواہد نمود — آشکارائی تقاضائے وجود
زندگی خود را بخویش آراستن — بر وجودِ خود شہادت خواستن
انجمن روزِ الست آراستند — بر وجودِ خود شہادت خواستند
زندہٖ یا مردہٖ یا جاں بلب — از سہ شاہد کن شہادت را طلب
شاہدِ اوّل شعورِ خویشتن — خویش را دیدن بنورِ خویشتن
شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے — خویش را دیدن بنورِ دیگرے
شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق — خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق
پیشِ ایں نور ار بمانی استوار — حیّ و قائم چوں خدا خود را شمار
بر مقامِ خود رسیدن زندگی ست — ذات را بے پردہ دیدن زندگی ست
مردِ مومن در نسازد با صفات — مصطفیٰ راضی نشد الّا بذات
چیست معراج آرزوئے شاہدے — امتحانے روبروئے شاہدے
شاہدِ عادل کہ بے تصدیقِ او — زندگی ما را چو گل را رنگ و بو
در حضورش کس نماند استوار — ور بماند ہست او کامل عیار
ذرّہٖ از کف مدہ تابے کہ ہست — پختہ گیر اندر گرہ تابے کہ ہست
تاب خود را بر فزودن خوشتر است — پیشِ خورشید آزمودن خوشتر است
پیکرِ فرسودہ را دیگر تراش — امتحانِ خویش کن موجود باش

ایں چنیں موجود، محمود است و بس
ورنہ نارِ زندگی دود است و بس

یعنی روزِ الست جب انجمن آرائی کی تھی تو (انجمن آرانے) اپنے وجود پر

شہادت چاہی تھی (اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ) (تو بھی) زندہ ہے یا مردہ یا جاں بلب (اس بات کی تحقیق کے لئے) تین شاہدوں سے شہادت طلب کر۔ پہلا شاہد اپنا شعور ہے یعنی اپنے آپ کو اپنے نور سے دیکھنا۔ دوسرا شاہد دوسرے کا شعور ہے یعنی اپنے آپ کو دوسرے کے نور سے دیکھنا اور تیسرا شاہد شعورِ ذاتِ حق ہے یعنی اپنے آپ کو ذاتِ حق کے نور سے دیکھنا۔ اور جب تو اس نور (نورِ ذاتِ حق) کے آگے درست حالت میں قائم رہ سکے تو اپنے آپ کو خدا کی طرح حی اور قائم سمجھ۔

غرضکہ اپنے مقام پر پہونچے یعنی ذات کو بے پردہ دیکھنے کا نام زندگی ہے۔ مردِ مومن صفات کے ساتھ موافقت کر کے نہیں رہ جاتا، حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ذات کے سوا کسی چیز پر راضی نہوئے۔ معراج ہے کیا؟ شاہد کی آرزو یعنی شاہد کے روبرو اپنا امتحان لینا (کہ اس کے روبرو قائم رہ سکتا ہے یا نہیں) اور کس شاہد کے روبرو، وہ جو شاہد عادل ہے، جس کی تصدیق کے بغیر ہماری زندگی ایسی ہے جیسے گل کا رنگ و بو (نہایت درجہ ناپائدار)۔ اس کے حضور میں استقامت کے ساتھ کوئی نہیں ٹھہر سکتا اور ٹھہر گیا تو وہ کامل عیار ہے۔ اگر تو ذرہ ہے تو جو روشنی تجھ کو ملی ہے اس کی شدت سے حفاظت کر بلکہ اس کا بڑھانا اور سورج کے روبرو اس کی آزمائش کرنا اچھا ہے۔ اپنے اس پیکر فرسودہ کو پھر سے تعمیر کر اور اپنا امتحان لے کر موجود ہو جا۔ بس ایسے ہی موجود کو "محمود" کہتے ہیں ورنہ نارِ زندگی کی حقیقت دھوئیں سے زیادہ کچھ نہیں (بے حقیقت!)

اس جواب کو سن کر شاعر دید ذات کے لئے بے چین ہو جاتا ہے اور سوال کرتا ہے کہ ذات تک رسائی کس طرح ممکن ہے؟

جواب ملتا ہے کہ:

گفت اگر سلطاں ترا آید بدست   می تواں افلاک را از ہم شکست

نکتۂ الّا بسلطاں یاد گیر — ورنہ چوں مور و ملخ در گل بمیر
از طریقِ زادن اے مردِ نکوئے — آمدی اندر جہانِ چار سوئے
ہم بروں جستن بزادن می تواں — بند ہا از خود کشادن می تواں

جس طرح ایک پیدائش سے دنیا میں آئے ہو اسی طرح ایک دوسری پیدائش سے دنیا سے باہر بھی جا سکتے ہو۔

لیکن ایں زادن نہ از آب و گل است — داند آں مردے کہ او صاحب دل است
آں ز مجبوری است ایں از اختیار — آں نہاں در پردہ ہا ایں آشکار
آں یکے با گریہ ایں با خندہ الیست — یعنی آں جوئندہ ایں یابندہ الیست
آں سکون و سیر اندر کائنات — ایں سراپا سیر بیرون از جہات
آں یکے محتاجِ روز و شب است — واں دگر روز و شب او را مرکب است
زادنِ طفل از شکستِ اشکم است — زادنِ مرد از شکستِ عالم است
ہر دو زادن را دلیل آمد اذاں — آں بلب گویند و ایں از عینِ جاں
جانِ بیدارے چو زاید در بدن — لرزہ ہا افتد دریں دیرِ کہن

یہ "زادن" آب و گل سے تعلق نہیں رکھتا۔ اس کو وہی شخص جانتا ہے جو صاحبِ دل ہے۔ "وہ زادن" مجبوری سے ہے اور یہ اختیاری ہے وہ پردوں میں پوشیدہ ہوتا ہے اور یہ آشکار، وہ اپنے ساتھ گریہ رکھتا ہے اور یہ خندہ اس لئے کہ وہ جوئندہ ہوتا ہے اور یہ یابندہ، وہ کائنات میں سکون و سیر رکھتا ہے اور یہ جہات سے باہر کی سیر ہے، وہ روز و شب کا محتاج ہے اور یہ روز و شب کا راکب۔ بچے کا زادن شکستِ شکم سے ہوتا ہے اور مرد کا شکستِ عالم سے اور دونوں زادن کی دلیل اذاں ہے مگر ایک کی اذاں منہ سے ہوتی ہے اور دوسرے کی جان سے اور جب بدن میں جانِ بیدار پیدا ہو جاتی ہے تو

اس دیر کہن (دنیا) میں لرزہ پڑ جاتا ہے۔

سوال و جواب کا سلسلہ آگے چلتا ہے، مولانا روم اس نئے "زادن" کی وضاحت کرتے ہیں، عشق کی قوت و برہانِ مبین کے کرشموں کا ذکر اور مکان و زماں پر قابو پانے کے طریقے بیان کرتے ہیں، نو آسمانوں اور فراخنائے جہاں کے خوف سے بے نیاز ہو جانے کی تلقین کرتے اور زمان و مکاں کی حقیقت بتاتے ہیں۔ جان و تن کے صحیح تعلق کا راز فاش کرتے ہیں اور ان تمام مقدمات کے بعد اخیر کے چند اشعار میں جو سوال ہوتے ہیں اُن کے جواب میں معراج کا نکتہ بھی واضح ہو جاتا ہے:

چیست جاں؟ جذب و سرور و سوز و درد ذوقِ تسخیرِ سپہرِ گرد گرد!

چیست تن؟ با رنگ و بو خو کردن است با مقامِ چار سو خو کردن است

از شعور است اینکہ گوئی نزد و دور چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور

انقلاب اندر شعور از جذب و شوق وا رہاند جذب و شوق از تحت و فوق

ایں بدن با جانِ ما انباز نیست
مشت خاکے مانعِ پرواز نیست

زندہ رود عرض کرتا ہے کہ میں اس "زادن" کا مطلب نہیں سمجھا۔ مولانا روم فرماتے ہیں کہ یہ زندگی کی شئون میں سے ایک شان ہے غیب بھی اس کی ایک شان ہے اور اس کو ثبات حاصل ہے اور حضور بھی اسی کی ایک شان ہے اور اس کو حرکت لازم ہے۔ کبھی اپنے آپ کو جلوت میں وقفِ گداز کرتی ہے اور کبھی خلوت میں اپنی قوتوں کو جمع کرتی ہے۔ جلوت نورِ صفات سے منور ہوتی ہے تو خلوت نورِ ذات سے مستنیر۔ عقل اس کو جلوت کی طرف کھینچتی ہے اور عشق خلوت کی طرف بلاتا ہے۔

اس کے بعد عقل و عشق کا فرق اور ان کے دوائرِ عمل بتلاتے ہیں اور پھر مولانا زندہ رود سے خطاب کرتے ہیں کہ:

عاشقی؟ از سو بہ بے سوئی خرام
مرگ را بر خویشتن گرداں حرام

اے مثالِ مردہ در صندوقِ گور
می تواں برخاستن بے بانگِ صور!

در گلو داری نوا ہا خوب و نغز
چند اندر گِل بنالی مثلِ چغز

بر مکان و بر زمان اسوار شو
فارغ از پیچاکِ ایں زنّار شو

تیز ترکن ایں دو چشم و ایں دو گوش
ہر چہ می بینی بنوش از راہِ ہوش

آں کسے کو بانگِ موراں بشنود
ہم ز دوراں سرِّ دوراں بشنود

آں نگاہِ پردہ سوز از من بگیر
کو بچشم اندر نمی گردد اسیر

آدمی دید است باقی پوست است
دید آں باشد کہ دیدِ دوست است
جملہ تن را در گداز اندر بصر
در نظر رو در نظر رو در نظر

(رومیؒ)

توازیں نہ آسماں ترسی؟ مترس
از فراخائے جہاں ترسی؟ مترس

چشم بکشا بر زمان و بر مکاں
ایں دو یک حال است از احوالِ جاں

تا نگہ از جلوہ بیش افتادہ است
اختلافِ دوش و فردا زادہ است

دانہ اندر گِل بظلمت خانہ
از فضائے آسماں بیگانہ

ہیچ می داند کہ در جائے فراخ
می تواں خود را نمودن شاخ شاخ

جوہرِ او چیست؟ یک ذوقِ نمو ست
ہم مقامِ اوست ایں جوہر ہم اوست

ایکہ گوئی محملِ جان است تن — سرِّ جاں را در نگر بر تن متن
محملے نے، حالے از احوالِ اوست — محملش خواندن فریبِ گفت‌گوست
چیست جاں؟ جذب و سرور و سوز و درد — ذوقِ تسخیرِ سپہرِ گرد گرد
چیست تن؟ با رنگ و بو خو کردن است — با مقامِ چار سو خو کردن است
از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دور — چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق — وارہاند جذب و شوق از تحت و فوق

ایں بدن با جانِ ما انباز نیست
مشتِ خاکے مانعِ پرواز نیست

اس مکالمے سے شاعر (زندہ رود) سیرِ افلاک کے لئے بیتاب ہوجاتا ہے۔ اس کے بعد معراج کے فلسفے کی بجائے خود شاعر کا اپنا معراج شروع ہوجاتا ہے۔ فلکِ قمر پر رومی اُس عالم کے ہولناک کہسار شاعر کو دکھاتا ہے۔ دونوں کچھ دور چلتے ہیں تو قمر کے ایک غار میں ہندوستانِ قدیم کا ایک عارف ملتا ہے جسے اہلِ ہند "وشوامتر" کے نام سے پکارتے ہیں وشوامتر کا ترجمہ ہے "جہاں دوست" جہاں دوست مولانا روم سے سوال کرتا ہے کہ عالم کیا ہے، حق کیا ہے؟ رومی دو شعروں میں عالم و آدم اور حق کی کنہ بھی بتا دیتے ہیں اور "عالم و حق" کے متعلق مشرق و مغرب کے رجحانات کی ترجمانی بھی کر دیتے ہیں:

آدمی شمشیر و حق شمشیر زن — عالم ایں شمشیر را سنگِ فسن
شرق حق را دید و عالم را ندید — غرب در عالم خزید از حق رمید
(رومی)

جہاں دوست تسلیم کرتا ہے کہ مشرق وجود و عدم کے مسائل میں آج تک پھنسا ہوا لیکن وہ اس کے مستقبل سے نا امید نہیں ہے شاعر کی جانِ پاک "سو" سے بھولی

کی طرف پرواز کیے جارہی ہے۔ ایک جہان سے دوسرے جہان میں اسی سے گذر کر تمیرے میں جا نکلنا اس کی فطری بیتابیوں کا خاصہ ہے۔ آخر اس کا منتہا کیا ہے؟

می کند پرواز در پہنائے نور | عملش گیرندۂ جبریل و حور را
تا ز ما زاغ البصر گیرد نصیب | بر مقام عبدہٗ گردد رقیب

فلک مریخ پر زندہ رود حکیم مریخی سے تقدیر و تدبیر کے بارے میں گفتگو کرتا ہے۔ زندہ رود تقدیر کے متعلق اپنا نقطۂ خیال ظاہر کرتا ہے کہ:

وائے آں دینے کہ خواب آرد ترا | باز در خوابِ گراں دارد ترا
سحر و افسوں است یا دین است ایں | حبِّ افیون است یا دین است ایں

فلکِ مشتری پر زندہ رود حلاج سے سوال کرتا ہے:

از مقامِ مومناں دوری چرا؟ | یعنی از فردوس مہجوری چرا؟

حلاج جواب دیتا ہے:

جنتِ ملّاے و حور و غلام | جنتِ آزادگاں سیرِ دوام

آگے چل کر فرماتے ہیں:

عشق ما از شکوہ بیگانہ ایست | گرچہ او را گریۂ مستانہ ایست
ایں دلِ مجبور ما مجبور نیست | ناوکِ ما از نگاہِ حور نیست
آتشِ ما را بیفزاید فراق | جانِ ما را سازگار آید فراق
بے خلشہا زیستن نازیستن | باید آتش در تہِ پا زیستن

اس کے بعد منصور تقدیر کی حقیقت پر بحث کرتا اور "انا الحق" کہنے اور دار پر لٹکائے جانے کی تشریح کرتا ہے۔ شاعر کا خیال ہے کہ منصور کا "انا الحق" کہنا کفر نہ تھا بلکہ کمالِ خودی کا مظاہرہ تھا۔ منصور خودی کے حقائق بیان کرتے

ہوئے شاعر کو متنبہ کرتا ہے کہ دیکھو تم بھی ان ملاؤں کے نزدیک کم وبیش اُسی گناہ کا ارتکاب کر رہے ہو جس کا میں نے کیا تھا۔ کیونکہ جس طرح میں نے اپنی بانگِ صور یعنی آوازۂ انا الحق سے ایک ملت کو جو ہلاکت کا سامان کر چکی تھی از سرِ نو زندہ کرنے کی کوشش کی اور اس کا بدلہ انھوں نے مجھے سولی پر لٹکا کر دیا اور کافر کے خطاب سے نوازا اسی طرح تو بھی وہی حرکت کر رہا ہے ؂

محشرے بر مردہ آوردی بترس!

آگے چل کر رحمۃ للعالمین کا نکتہ سمجھا چکنے کے بعد حلاج اس صوفی پر افسوس کرتا ہے جو ظاہری ہائے و ہو میں پڑا رہے ہے لیکن اپنے فرض سے غافل رہے یعنی "حکمِ حق نہ اپنی جان پر وارد کرتا ہے نہ جہان میں جاری کرتا ہے":

وائے درویشے کہ ہوئے آفرید | باز لب بربست و دم درخود کشید
خانقاہے جُست و از خیبر رمید | راہبی ورزید و سلطانی نہ دید!

پھر موجودہ زمانے کے صوفی سے خطاب ہے:

نقشِ حق داری؟ جہاں نخچیرِ تست | ہم عناں تقدیر با تدبیرِ تست
عصرِ حاضر با تو می جوید ستیز | نقشِ حق بر لوحِ ایں کافر بریز

آخری پرواز میں مسافر حدودِ افلاک سے آگے نکل جاتے ہیں مگر اس سے پہلے کہ وہاں پہونچیں ایک اور جہان میں گذر ہوتا ہے جہاں ایک شخص جس کے لب پر دردمند صدا جاری ہے، نظر آتا ہے۔ رومی فرماتے ہیں یہ شخص حکیمِ المانوی "نیٹشا" ہے۔ نیٹشا کے متعلق مدت ہوئی اقبال کہہ چکے ہیں ؂

قلب او مومن دماغش کافر است!

اب اس کی وجہ یہ بتلاتے ہیں کہ اس کو راہِ راست پر لانے والا کوئی نہ تھا۔ اگر وہ امام ربانی حضرت مجددِ الفِ ثانی کے زمانے میں ہوتا اور اس مردِ کامل

کی محبت بھی اُسے نصیب ہو جاتی تو وہ منزلِ مقصود پہ پہنچ جاتا:

کاش بودے در زمانِ احمدے   تا رسیدے بر سرود سرمدے

اب مسافر کائنات کی حدود سے باہر نکل کر جہانِ بے جہات میں پہنچ جاتے ہیں اس سلسلے میں پھر زمان و مکاں کے مباحث نئے انداز میں پیش ہوئے ہیں۔ دوزخ و بہشت کی حقیقت رومی کی زبان سے ان الفاظ میں بیان کی ہے:

گفت رومی اے گرفتارِ قیاس   درگذر از اعتبارات قیاس
از تجلی کارہائے خوب و زشت   می شود آں دوزخ ایں گردد بہشت
اے کہ بینی قصرہائے رنگ رنگ   اصلش از اعمال و نے از خشت و سنگ
آنچہ خوانی کوثر و غلمان و حور   جلوۂ ایں عالمِ جذب و سرور
زندگی اینجا ز دیدار است و بس   ذوقِ دیدار است و گفتار است و بس

آگے چل کر شاہِ ہمدانی کی زبان سے فقیری و شاہی اور تخت و تاج کی اصلیت کے متعلق اُن گراں بہا اسرار و حقائق کا اظہار کیا ہے کہ اُن کا جاننا تمام اقوام کی سیاسی رہنمائی کا باعث ہے۔

اس کے بعد "عین حضور" میں حاضری ہوتی ہے ...... علم و عشق کے حقائق نئے الفاظ اور نئے پیرائے میں پھر پیش کر دیئے ہیں۔ لذتِ دیدار سے بہرہ یاب ہو کر بارگاہِ سرمدی میں کچھ التجائیں کی ہیں۔ التجائیں وہی ہیں کہ اس سفلی خاکداں سے نکال کر کسی اور جگہ ہم کو پھینک دے۔

ایں چنیں عالم کجا شایانِ تست   آب و گل داغے کہ بر دامانِ تست

"ندائے جمال" نے جمالی انداز میں انتباہ کیا:

زندہ؟ مشتاق شو، خلاق شو   ہمچو ما گیرندۂ آفاق شو
در شکن آں را کہ ناید سازگار   از ضمیر خود دگر عالم بیار

هر که او را قوتِ تخلیق نیست　　پیشِ ما جز کافر و زندیق نیست

چند نکتے "ملت" کے متعلق بھی سمجھائے ہیں، اس کے بعد ناگہاں "تجلی جلال" نمودار ہوتی ہے، تمام زمین و آسمان نورِ شفق میں غرق ہو جاتے ہیں اور شاعر کلیم اللہ کی طرح جلوہ مست ہو کر گر پڑتا ہے۔ تابِ گفتار باقی نہیں رہتی اور عالمِ بے چون و چند کے ضمیر سے یہ نوائے سوزناک سنتا ہے :

بگذر از خاور و افسونیِ افرنگ مشو　　که نیرزد بجوے ایں ہمہ دیرینہ و نو
آں نگینے که تو با اہرمناں باختۂ　　ہم بہ جبریلِ امینے نتواں کرد گرو
زندگی انجمن آرا و نگہدار خود است　　اے که در قافلۂ بے ہمہ شو با ہمہ رو

جاوید نامے کے بعد علامہ کے دو اردو کلام کے مجموعے "بالِ جبریل" اور "ضربِ کلیم" کے نام سے شائع ہوئے۔ "پہلا مجموعہ ۱۹۳۵ء میں شائع ہوا، اس کے پہلے حصے میں "زبورِ عجم" کے طرز کی کچھ رباعیاں یا قطعے ہیں اور یہ حصہ گویا زبورِ عجم کا چربہ ہے، جس میں وہی باتیں الفاظ کا قالب بدل کر دہرائی گئی ہیں۔ اس لئے ان میں زبورِ عجم کی تمام خصوصیات یعنی جوش، بلندی اور رنگینی سب کچھ موجود ہے اس میں وہ نظم بھی ہے جس کو انھوں نے حکیم سنائی غزنوی کے مزار کی زیارت کے بعد اُن ہی کے ایک مشہور قصیدے کے تتبع میں لکھا ہے۔" "دوسرے حصے میں مختلف موضوعوں پر نظمیں ہیں، کچھ نظمیں اندلس کی مشہور عمارات و مقامات پر ہیں اور یہ ان تاثرات کا نتیجہ ہیں جبکہ ڈاکٹر صاحب نے دوسری گول میز کانفرنس کی شرکت کے بعد اسپین کی سیر کی اور ان عمارات اور مقامات کا ذاتی طور پر مشاہدہ کیا۔" ذوق و شوق "کے عنوان سے ایک طویل نظم ہے جس کے اکثر اشعار فلسطین میں لکھے گئے ہیں، مختلف عنوانات پر اور بھی بہت سی چھوٹی چھوٹی نظمیں ہیں

یعنی اس حصّہ کی سب سے مشہور و مقبول نظم "ساقی نامہ" ہے جو مثنوی "سحر البیان" کے طرز اور اسی کی بحر میں لکھا گیا ہے اور اس میں جوش، سرمستی اور رنگینی سب کچھ موجود ہے"۔[1]

"یہ کتاب نقادانِ سخن کے نزدیک علامہ اقبال کی اردو شاعری کی معراج ہے، اس کی تصنیف سے علامہ نے غزل کے دلفریب پیرائے میں وہ تمام حقائق معارف اور تعلیمات و تلقینات بیان فرما دیں جو اس سے قبل متعدد فارسی تصانیف میں آچکی تھیں۔ اس میں ملّت کو خلوص و ایقان پیدا کرنے، طلسمِ مغرب سے اجتناب کرنے اور مردِ مومن بننے کی موثر نصیحتیں کی ہیں"۔[2]

غرضکہ کتاب کا نام ہی اعلان کر رہا ہے کہ یہ ایسے مضامین پر مشتمل ہے جو انسان کو پستی سے رفعت کی طرف مائل کرتے ہیں۔ اور پستی کسی ایک حالت کی نہیں، پستیِ افکار، پستیِ اخلاق اور پستیِ کردار، ہر طرح کی پستی سے نکال کر اخلاقی و روحانی بلندیوں پر لیجانے والے خیالات کے مجموعے کا نام "بالِ جبریل" ہے اور ظاہر ہے کہ پستی سے نکلنے کے لئے تزکیۂ نفس اور تجلیۂ قلب کی سخت ضرورت ہے کہ نفس کی آلودگیوں میں رہتے ہوئے بلندی کی طرف پرواز کرنا تو بڑی بات ہے، بلندی کا خیال بھی دل میں نہیں آسکتا۔ اس لئے اقبال نے اس کتاب میں جہاں عرفانِ نفس و عرفانِ خدا سے متعلق مضامین لکھے ہیں وہاں ان امور پر بھی روشنی ڈالی ہے جن کے ذریعے تہذیبِ اخلاق، تزکیۂ نفس اور اصلاحِ خیال ہو سکتی ہے۔

"دوسرا مجموعہ جولائی ۱۹۳۶ء میں شائع ہوا۔ یہ کتاب مختلف عنوانات پر

---

[1] اقبال کامل ص۱۰۱ [2] ذکر اقبال ص۱۹۵

منقسم ہے۔ ابتدائی حصے کا کوئی عنوان نہیں۔ اس میں مختلف چیزوں پر چھوٹی چھوٹی نظمیں ہیں، ان کے علاوہ تعلیم و تربیت، عورت، ادبیات، فنون لطیفہ، سیاسیات مشرق و مغرب کے عنوانات سے ہر موضوع پر اسی قسم کی مختصر نظمیں ہیں۔ آخر میں "محراب گل افغان کے افکار" کے فرضی نام سے کچھ نظمیں ہیں، جن میں بعض ترانہ یا گیت کی شکل میں ہیں اور دل چسپ ہیں۔ لیکن اس کتاب میں شاعرانہ رنگینی اور دلآویزی کم ہے"۔[1]

"یہ مجموعہ کس قدر دلکش اور روح پرور ہے، صرف دیکھنے سے تعلق رکھتا ہے ان اشعار کی تعریف کرنا یا دوسرے شعرا کے کلام کی طرح ان کی داد دینا، یا اپنے خیال کے ساتھ ان کی مطابقت دکھانا، یا بے کیف توضیحات کر کے ان کی لطافت کو ضائع کرنا نہ صرف کور ذوقی ہے بلکہ شریعتِ ادب میں گناہ کبیرہ کیونکہ یہ شاعری نہیں ہے بلکہ حیاتِ ملّیۂ اسلامیہ کے اُن اہم مسائل کے متعلق جن میں مفکّرین غلطاں و پیچاں ہیں اور جو دفتر کے دفتر سیاہ کرنے سے بھی حل نہیں ہوتے دو دو اور چار چار شعروں میں جچی اور تلی رائیں، روشن تعلیمات اور بے پردہ حقائق ہیں جو اہل بصیرت کی نگاہوں میں موتی کی طرح پڑے چمک رہے ہیں۔ ان کی کیفیت بقول مرزا بیدل یہ ہے:

نزاکتہاست در تصویرِ مینا خانۂ حیرت
مژہ برہم مزن تا نشکنی رنگِ تماشا را

ان کو بس دیکھئے، پڑھئے، سوچئے اور نہاں خانۂ دل کے کسی گوشے میں محفوظ رکھ لیجئے"۔[2]

---

[1] اقبال کامل ص۱۰۱ [2] نوادرات ص۱۲۲

بہر حال اپنے اُس منصوبے کے مطابق، جو کتاب کے شروع میں پیش کیا گیا ہے، اقبال کے تصوف سے متعلق تصوّرات کا ان کتابوں سے بھی مختصراً انتخاب کیا جاتا ہے۔ مگر صرف اُن تصوّرات کا جو کسی حد تک نئے انداز میں بیان ہوئے ہیں۔

بالِ جبریل

صوفیہ کے فکر و نظر کا محور زیادہ تر ذات و صفاتِ باری تعالیٰ کا موضوع رہا ہے، اسی پر وہ زیادہ سے زیادہ غور کرتے ہیں اور اسی کو طرح طرح سے بیان کرتے ہیں۔ مگر ذات تک نہ فکر کی رسائی ہو سکتی ہے نہ خیال و قیاس کی بلکہ ذات تو مقطوع الاشارات ہے، یعنی اس کی طرف اشارہ بھی نہیں ہو سکتا۔ اُس کی تعریف بھی جو ہم کرتے ہیں اس کی تعریف کہاں! یہ تو محبت اور جذبۂ بندگی کے اظہار کی کوشش ہے ورنہ اس کی تعریف تو صرف وہ ہے جو خود اُس نے کی ہے۔ اِس لئے کہا ہے کہ:-

"واصفانِ حلیۂ جمالش بہ تحیر منسوب کہ مَا عَرَفْنَاکَ حَقَّ مَعْرِفَتِکَ

گر کسے وصف او ز من پرسد　　　بے دل از بے نشاں چہ گوید باز

(سعدیؒ)

مولانا جامیؒ اپنی کتاب "لوائح" کے چوبیسویں لائحہ میں تحریر فرماتے ہیں:-

"موجودِ حقیقی یکے بیش نیست و آں عینِ وجودِ حق و ہستی مطلق است امّا او را مراتب بسیار است۔ اوّل مرتبۂ لاتعین و عدمِ انحصار است و اطلاق از ہر قید و اعتبار و ازیں حیثیت منزّہ است از اضافات نعوت و صفات و مقدس است از دلالتِ الفاظ و لغات و

نقل را در نعتِ جلالِ او زبانِ عبارت است و نہ عقل را بکنہِ کمالِ او امکانِ اشارت، ہم اربابِ کشف از ادراکِ حقیقتش در حجاب و ہم اصحابِ علم از امتناعِ معرفتش در اضطراب، غایتِ نشانِ او بے نشانی است و نہایت عرفانِ او حیرانی "۔ لہ

پھر بھلا ذات تک کس کی رسائی ہوسکتی ہے! اور رسائی ہوجائے تو وہ خود کہاں رہے گا! اُس سے ملنے کے تو یہ معنی ہیں کہ ہم نہ رہیں۔ یہ کائنات بھی اُسی وقت تک ہے کہ وہ زیرِ نقاب ہے، وہ بے حجاب ہوجائے تو پھر وہی رہ جائے گا۔ ذاتِ خداوندی نے چاہا کہ اس کو پہچانا جائے تو اس نے مخلوق کو پیدا کرکے اس میں سے اِنسان کو اپنی معرفت کے لئے خاص کرلیا۔ اب اگر انسان شوقِ وصل میں پستی سے بلندی کی طرف مائلِ پرواز ہو تو حریمِ ذات میں شور اور بتکدۂ صفات میں غلغلۂ الامان بلند ہونا ہی چاہیے کہ انسان کے وصل بخدا ہوجانے کا انجام یہ ہوگا کہ پھر خدا ہی خدا رہ جائے گا اور جب یہ صورتِ حال ہوگی تو نہ عالم رہے گا نہ خدا کی معرفت ہوگی۔ یہی مطلب ہے اقبال کے اس شعر کا:

میری نوائے شوق سے شور حریمِ ذات میں — غلغلہ ہائے الاماں بتکدۂ صفات میں

اِنسان کا بھی عجیب حال ہے کہ کبھی تو حقائقِ وجود کی تہ تک پہونچ جاتا ہے اور کبھی اپنے توہمات میں اُلجھ کر پیش پا اُفتادہ بات کو بھی نہیں سمجھتا۔ پہلی حالت وجدان کا نتیجہ ہے جو عشق سے حاصل ہوتا ہے اور دوسری حالت استدلال سے پیدا ہوتی ہے جو عقل کا کام ہے۔ شیخ سعدیؒ نے اِسی بات کو اِس طرح ادا

لہ لوائح جامی صلہ

کیا تھا کہ:

گہے بر طارم اعلیٰ نشینم　　　گہے بر پشتِ پائے خود نہ بینم

اقبال فرماتے ہیں:

گاہ مری نگاہِ تیز چیر گئی دلِ وجود
گاہ اُلجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں

سیر و سلوک کی ابتدائی حالت میں تو جلوہ ہائے صفات کے مشاہدے سے بھی حدِّ ادب سے گذر جانے کا اندیشہ ہوتا ہے کہ اول آنکھ دھوکا کھاتی ہے پھر دل بھی بے قابو ہو جاتا ہے۔ اس لئے ایک مدت کسی مردِ کامل کی صحبت میں تربیت پانے کی ضرورت ہے تاکہ آدمی پختہ ہو کر فیضانِ تجلیات کا متحمل ہو سکے۔ اس لئے فرماتے ہیں:

میں تو نیاز ہوں مجھ سے حجاب ہی اولیٰ　　　کہ دل سے بڑھ کے ہے میری نگاہ بے قابو

انسان، جو کہ جستجوئے حقیقت کی ابتدائی منزلوں میں بھٹکتا پھر رہا ہے، نہ زمان و مکاں کی حقیقت سے واقف ہے نہ جہان ہی کو سمجھتا ہے۔ کبھی ان سامنے کی چیزوں کو حق سمجھ لیتا ہے اور کبھی ان کو خالقِ عالم کی کرشمہ سازی بتلاتا ہے۔ لطف یہ ہے کہ خدا کی کنہ ذات کو سمجھنا چاہتا ہے:

مکاں ہوں میں کہ آزادِ مکاں ہوں　　　جہاں بیں ہوں کہ خود سارا جہاں ہوں
وہ اپنی لامکانی میں رہیں مست　　　مجھے اتنا بتا دیں میں کہاں ہوں

میں کہاں ہوں تو کہاں ہے؟ یہ مکاں کہ لامکاں ہے؟
یہ جہاں مرا جہاں ہے کہ تری کرشمہ سازی!

مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ انسان اُس شاہدِ حقیقی کے جمالِ جہاں آرا کو دیکھ ہی

نہیں سکتا، وہ تو ہر جگہ موجود ہے فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْہُ اللّٰہِ۔ بلکہ خود ہم سے اتنا قریب ہے کہ ہماری جان بھی ہم سے اتنی قریب نہیں:

تو اے اسیرِ مکاں لامکاں سے دور نہیں! وہ جلوہ گاہ ترے خاکداں سے دور نہیں

لیکن اس کی بازیافت کے لئے ایمان و یقین کی ضرورت ہے۔ ظن و تخمین کی آنکھوں سے اس کو نہیں دیکھ سکتے!:

مشامِ تیز سے ملتا ہے صحرا میں نشاں اس کا
ظن و تخمیں سے ہاتھ آتا نہیں آہوئے تاتاری!

بلکہ:

نگہ پیدا کر اے غافل تجلّی عینِ فطرت ہے
کہ اپنی موج سے بیگانہ رہ سکتا نہیں دریا

ایک جگہ اسی خیال کو اس طرح ادا کیا ہے:

تری نگاہ فرومایہ ہاتھ ہے کوتاہ ترا گنہ کہ نخیلِ بلند کا ہے گناہ!

ایمان و یقین کی دولت عشق سے حاصل ہوتی ہے:

وہی دیرینہ بیماری، وہی نامحکمی دل کی
علاج اس کا وہی آبِ نشاط انگیز ہے ساقی!

اور سچ پوچھئے تو اس کی تجلّیاتِ جمال کو بھی ہم اچھی طرح نہیں دیکھ سکتے کہ جب تجلّی کی ادنیٰ جھلک ازخود رفتہ کرنے کے لئے کافی ہوتی ہے تو پھر اس کی تجلّیات کا مشاہدہ کیسا! یہی وجہ ہے کہ:

حکیم و عارف و صوفی تمام مستِ ظہور کسے خبر کہ تجلّی ہے عینِ مستوری!

بہرحال زندگی اسی کا نام ہے کہ دل و نظر محبوبِ حقیقی ہی سے وابستہ رہیں اس کی طرف سے توجہ کا ہٹنا خودی کی موت ہے:

حیات کیا ہے؟ خیال و نظر کی مجذوبی — خودی کی موت ہے اندیشہ ہائے گوناگوں

یہ گوناگوں خیالات اسی وقت پیدا ہوتے ہیں کہ جب انسان کا دل عشق سے خالی ہوتا ہے اور بجائے عشق کے عقل کو اپنا رہنما بنا لیتا ہے اور عقل کے پاس وساوس و اندیشہ ہائے گوناگوں کے سوا اور کیا رکھا ہے! اس کے برعکس عشق کیا ہے، مقصد کوشی، حصولِ مراد کے لئے جہدِ مسلسل اور اس اعتبار سے سرتا سر زندگی:

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم — عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوزِ دمبدم

آدمی کے ریشے ریشے میں سما جاتا ہے عشق — شاخِ گل میں جس طرح بادِ سحرگاہی کا نم!

مگر عشق کے لائق ہر شخص نہیں ہوتا۔ عشق تو ان لوگوں کو پسند کرتا ہے جن کے حوصلے بلند اور نگاہیں پاکیزہ ہوں۔ آرام طلب، عیش و عشرت کے دلدادہ اور ناپاک خیالات میں سرگرداں رہنے والے عشق کی بارگاہ میں باریاب نہیں ہو سکتے کیونکہ شکارِ مردہ شاہباز کے لائق نہیں ہوتی:

نگاہِ عشق دلِ زندہ کی تلاش میں ہے — شکارِ مردہ سزاوارِ شاہباز نہیں!

اسی طرح زمانہ ساز، مکاروں سے بھی عشق دور رہتا ہے:

ہوئی نہ عام جہاں میں کبھی حکومتِ عشق — سبب یہ ہے کہ محبت زمانہ ساز نہیں

عشق کوئی فلسفہ، منطق یا سیاست نہیں ہے۔ یہ تو ایک محب کا اپنے محبوب کے ساتھ قلبی تعلق ہے۔ اس کے لئے اُنہی باتوں کو اختیار کرنا چاہیے جو محبوب کو پسند ہیں۔ محبّت کا دعویٰ اور محبوب کی مرضی پر اپنی مرضی کو مقدم رکھنا شریعتِ عشق میں کفر ہے۔ اس کے ساتھ ہی دِل میں درد بھی ہونا چاہیے کہ دل کی آہیں اور رات کے نالے محبوب کی بارگاہ میں باریاب ہوتے ہیں۔ عیاری چالاکی اور خود غرضی تو دردِ دل کی بجائے قساوتِ قلبی کے آثار ہیں۔

عشق اور خودی لازم و ملزوم ہیں۔ جہاں خودی ہے وہاں عشق

بھی ہے کہ خودی بغیر عشق کے نہ متحقق ہوتی ہے اور نہ قائم رہ سکتی ہے، خودی عشق سے مستحکم ہو کر تسخیر کائنات کرتی ہے اور اسی سے توحید کا منشاء پورا ہوتا ہے کیونکہ جب انسان نے ماسوی اللہ کو مسخر کر لیا تو خدا کے سوا کسی کی پرستش کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا:

خودی سے اس طلسم رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا

بعض نادان خودی کو برباد کر کے جاہ و ثروت حاصل کرتے ہیں۔ وہ یہ نہیں سمجھتے کہ خودی نہ رہی تو جاہ و ثروت کی قدر و منزلت کیا! عزت اور وقار تو خودی کے ساتھ وابستہ ہے۔ خودی کو ضائع کر کے عزت کا تصور ایک مضحکہ خیز بات ہے۔ اقبال فرماتے ہیں:

کسے نہیں ہے تمنائے سروری لیکن
خودی کی موت ہو جس میں وہ سروری کیا ہے

مگر خودی کا مقام آسانی سے ہاتھ نہیں آتا، اس کے لئے بہت سے مادی فائدوں سے گذر جانا اور بہت سے نفسانی میلانات اور دلی خواہشات کو قربان کر دینا پڑتا ہے۔ اقبال نے ذیل کے اشعار میں انہی باتوں کی طرف اشارے کئے ہیں:

خودی کے نگہباں کو ہے زہر ناب
وہ ناں جس سے جاتی رہے اس کی آب

فرو فالِ محمود سے درگذر
خودی کو نگہ رکھ ایازی نہ کر

وہی سجدہ ہے لائق اہتمام
کہ ہو جس سے ہر سجدہ تجھ پر حرام

یہ عالم یہ ہنگامۂ رنگ و صوت
یہ عالم کہ ہے زیرِ فرمان موت

یہ عالم یہ بتخانۂ چشم و گوش
جہاں زندگی ہے فقط نا و نوش

خودی کی یہ ہے منزلِ اولیں
مسافر! یہ تیرا نشیمن نہیں

تری آگ اِس خاکداں سے نہیں　　جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں
بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر　　طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر
خودی شیرِ مولا جہاں اس کا صید　　زمیں اس کی صید آسماں اس کا صید
جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود　　کہ خالی نہیں ہے ضمیرِ وجود
ہر اک منتظر تیری یلغار کا　　تری شوخیِ فکر و گفتار کا

یہ ہے مقصدِ گردشِ روزگار
کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار

لیکن خودی اور عشق کے تقاضے اُسی وقت پورے ہو سکتے ہیں کہ جب انسان پر اس کائنات میں اپنا مقام واضح ہو جائے۔ اقبال نے اس بات کے سمجھانے کی بڑی کوشش کی ہے اور ان کا انداز بیان ایسا موثر ہے کہ ایک ایک شعر بلکہ ایک ایک فقرہ اخلاقیات کے سینکڑوں مضامین پر بھاری ہے۔ ایک جگہ فرماتے ہیں:

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا

اِس سے عجیب تر پیرایۂ بیان اور کیا ہو سکتا ہے کہ آدم کے زوال سے خود اس کے خالق کا زیان وابستہ ہے۔ اور یوں دیکھئے تو بالکل حقیقت ہے کہ موجودہ اِنسان سے خدا کی معرفت کا منشا کہاں پورا ہو سکتا ہے!

ایک جگہ ایسا اسلوب اختیار کیا ہے جو بظاہر تحقیر آمیز معلوم ہوتا ہے مگر حقیقت میں عظمتِ آدم کو بہترین اسلوب سے بیان کیا ہے:

یہی آدم ہے سُلطاں بحر و بر کا؟　　کہوں کیا ماجرا اس بے بصر کا!
نہ خود بیں نے خدا بیں نے جہاں بیں　　یہی شہکار ہے تیرے ہنر کا؟

ایک موقع پر عروجِ آدم کے تصور پر اس طرح خوش ہوتے ہیں:

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہِ کامل نہ بن جائے

ہبوط کے اعتبار سے آدم کو ٹوٹا ہوا تارا کہا ہے اور ظاہر ہے کہ قرآن کے وعدے کے مطابق خدا کے بھیجے ہوئے احکام پر عمل کر کے یہ ٹوٹا ہوا تارا پھر مہِ کامل بن سکتا ہے۔ "لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْٓ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ ثُمَّ رَدَدْنٰهُ اَسْفَلَ سَافِلِیْنَ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ فَلَهُمْ اَجْرٌ غَیْرُ مَمْنُوْنٍ"۔ اجرِ غیر ممنون کے یہی معنی ہیں۔

ایک موقع پر کہتے ہیں کہ عشق کے صدمات اٹھانے کے لائق آدم ہی ہے بیچارے فرشتوں کے بس کی یہ بات کہاں تھی!

مقامِ شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں
انہی کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

ایک پوری غزل میں انسان کے علوِ مرتبہ کو اس طرح بیان کیا ہے:

عالمِ آب و خاک و باد! سرِ عیاں ہے تو کہ میں؟
وہ جو نظر سے ہے نہاں اُس کا جہاں ہے تو کہ میں؟

وہ شبِ درد و سوز و غم کہتے ہیں زندگی جسے
اس کی سحر ہے تو کہ میں اُس کی اذاں ہے تو کہ میں؟

کس کی نمود کے لئے شام و سحر ہیں گرمِ سیر
شانۂ روزگار پر بارِ گراں ہے تو کہ میں؟

تو کفِ خاک و بے بصر، میں کفِ خاک و خود نگر
کشتِ وجود کے لئے آبِ رواں ہے تو کہ میں؟

انسان سے خطاب کرتے ہیں کہ:

اک تو ہی کہ حق ہو اس جہاں میں　　باقی ہے نمودِ سیمیائی !

انسان نے یہ سمجھ لیا ہے کہ جو کچھ دنیا میں ہو رہا ہے یا آئندہ ہوگا، وہ سب روزِ ازل میں پہلے سے طے ہو چکا ہے۔ اب ہماری فکر اور تگ و تاز سے کچھ نہیں ہو سکتا۔ جس وقت انسان پر اس حقیقت کا انکشاف ہو جائیگا کہ وہ کہاں تک با اختیار ہے اور کہاں تک مجبور، اُسی وقت یہ طلسمِ روز و شب ٹوٹ جائے گا اور انسان تسخیرِ عالم کے ساتھ ساتھ تنظیم کائنات میں بھی کامیاب ہو جائے گا :

توڑ ڈالے گی یہی خاک طلسمِ شب و روز
گرچہ اُلجھی ہوئی تقدیر کے پھاک میں ہے

موجوداتِ عالم میں سے ہر چیز انسان کے لئے مسخر ہونے کو تیار ہے بلکہ منتظر ہے کہ کب وہ اپنی یلغار سے ان کی تسخیر کر کے عالم میں ایک نیا نظامِ زندگی لاتا ہے :

عروجِ آدمِ خاکی کے منتظر ہیں تمام　　یہ کہکشاں یہ ستارے یہ نیلگوں افلاک

موجوداتِ عالم کا قائم رہنا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ انسان کا مستقبل درخشاں ہونا ہے ورنہ اگر اس کا دورِ عظمت و اجلال ختم ہو گیا ہوتا تو یہ جہان بھی قائم نہ رہتا کہ جہان اور جو کچھ اس جہان میں ہے سب انسان کی وجہ سے ہے اُس انسان کی وجہ سے جو معرفتِ الٰہی کا اہل ہے۔ اقبالؔ نے اسی بات کو انتظار سے تعبیر کیا ہے۔ اسی لئے ایک جگہ فرماتے ہیں :-

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں
ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی

لیکن اس کو کیا کہیے کہ وہ مشتِ خاک (انسان) جس کا مقام ماہ و انجم

سے آگے ہے، اب تک آوارۂ راہ ہی ہے :

مہ وستارہ سے آگے مقام ہے جس کا   وہ مشتِ خاک ابھی آوارگانِ راہ میں ہے

مُریدِ ہندی (اقبال) پیرِ رومی سے سوال کرتا ہے کہ :

سِرِّ آدم سے مجھے آگاہ کر   خاک کے ذرّے کو مہر و ماہ کر

رومی جواب دیتے ہیں :

ظاہرش را پشّہ آرد بچرخ   باطنش آمد محیطِ ہفت چرخ!

کتاب کی پہلی ہی غزل کے آخری شعر میں عظمتِ آدم کے مضمون کو جس انداز میں بیان کیا ہے اس کا جواب نہیں ہو سکتا۔ فرماتے ہیں :

تو نے یہ کیا غضب کیا مجھ کو بھی فاش کر دیا
میں ہی تو ایک راز تھا سینۂ کائنات میں!

یعنی خالقِ کائنات نے اپنے جوشِ تخلیق یا شدّتِ ظہور کے تقاضے سے انسان کو پیدا کر کے اپنے راز کو فاش کر دیا اس لئے کہ (۱) انسانی انا اُسی انائے مطلق کا پرتو ہے۔ (۲) انسان کو اپنی معرفت کے لئے پیدا کیا اور اُن تمام صلاحیتوں سے آراستہ کر دیا جن کے ذریعے معرفتِ خداوندی حاصل ہو سکتی ہے۔ اس طرح انسان کو پیدا کرنا اپنے راز کا آپ ہی فاش کرنا تھا۔ (۳) جمادات سے لے حیوانات تک کی تخلیق سے راز فاش نہیں ہوا تھا مگر جب اس کے جوشِ ظہور نے انسان کو بھی پیدا کر دیا تو گویا اپنا راز فاش کر دیا۔ (۴) آج تک خودی ایک سرِّ نہاں تھا مگر اقبال کے ذریعے وہ بھی سرِّ نہاں نہ رہا اور جبکہ وہ راز ظاہر ہو گیا تو اب پوری کائنات میں کوئی راز ہی نہیں کیونکہ اب تک یہی چیز ایک راز بنی ہوئی تھی۔ اور کسی نے اُس کی طرف توجہ نہیں کی تھی۔

اور پھر انسان کے مقام کو عملی صورت میں حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی معراج نے سمجھا دیا:

سبق دیا ہے یہ معراجِ مصطفیٰؐ نے مجھے
کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں

اقبال نے اِس کتاب میں فقر و درویشی کی تعریف بھی بڑی تفصیل اور زنگارنگ اسلوبوں سے کی ہے۔ آجکل تو فقیر وہ کہلاتا ہے جس کے پاس رہنے کے لئے کوئی جگہ ہو نہ کھانے پینے کا سر و سامان، طبیعت میں حد درجہ کا انکسار، دنیا کے معاملات سے الگ تھلگ، خدا کی تسبیح و تہلیل میں ہمہ وقت منہمک۔ لیکن اقبال کہتے ہیں کہ یہ فقیر کی تنزل یافتہ حالت ہے۔ فقیر کی تعریف تو یہ ہے کہ:

گدائے میکدہ کی شان بے نیازی دیکھ
پہونچ کے چشمۂ حیواں پہ توڑتا ہے سبو

یعنی حصولِ دولت و جاہ کے بعد اُس سے بے نیاز ہو جانا فقر ہے۔ اور فقرِ اختیاری ہی کی حضورؐ نے تعریف کی ہے۔ ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہنا اور روزمرّہ کی ضروریاتِ زندگی کے لئے بھی دوسروں کا محتاج ہو جانا وہ فقر ہے جس سے خدا کے رسولؐ نے پناہ مانگی ہے کہ ایسا فقر انسان کو کفر تک پہونچا دیتا ہے۔

فقرائے حق کے پاس کیا نہیں ہوتا، وہ اپنے بوریے پر بادشاہ ہوتے ہیں۔ بادشاہ اور فقیر میں بس اتنا ہی تو فرق ہے کہ ایک جو کام سپاہ کی تلواروں سے لیتا ہے دوسرا وہی کام اپنی نگاہ سے لیتا ہے:

نہیں فقر و سلطنت میں کوئی امتیاز ایسا!
یہ سپہ کی تیغ بازی، وہ نگہ کی تیغ بازی

خلوت میں تزکیۂ نفس کے ذریعے روحانی قوت حاصل کر کے حکومتوں اور سلطنتوں کو زیر و زبر کیا جا سکتا ہے کہ باطن کا انقلاب ظاہر کی دنیا کو بدل کر رہتا ہے۔ قیصر و کسریٰ کے تخت و تاج اور راجاؤں کے راج پاٹ انہی خدا کے بندوں نے چھینے تھے جو ظاہر میں سپاہی اور باطن میں فقیر تھے کیا آج بھی ایسے فقرا موجود ہیں؟ اقبال بڑے افسوس کے ساتھ کہتے ہیں کہ:

نہ ایراں میں رہے باقی نہ توراں میں رہے باقی
وہ بندے، فقر تھا جن کا، ہلاکِ قیصر و کسریٰ

ایک موقع پر طنز کے انداز میں فقرا سے پوچھتے ہیں کہ:

اے حلقۂ درویشاں! وہ مردِ خدا کیسا!
ہو جس کے گریباں میں ہنگامۂ رستاخیز
جو ذکر کی گرمی سے شعلے کی طرح روشن
جو فکر کی سرعت میں بجلی سے زیادہ تیز

ایک پوری غزل فقر کی تعریف میں لکھی ہے اور فقر کا علم سے مقابلہ بھی کیا ہے:

فقر کے ہیں معجزات تاج و سریر و سپاہ
فقر ہے میروں کا میر، فقر ہے شاہوں کا شاہ
علم کا مقصود ہے پاکیٔ عقل و خرد
فقر کا مقصود ہے عفتِ قلب و نگاہ
علم فقیہ و حکیم، فقر مسیح و کلیم
علم ہے جویائے راہ، فقر ہے دانائے راہ
فقر مقامِ نظر، علم مقامِ خبر
فقر میں مستی ثواب، علم میں مستی گناہ
علم کا موجود اور، فقر کا موجود اور
أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰہ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰہ
چڑھتی ہے جب فقر کی سان پہ تیغِ خودی
ایک سپاہی کی ضرب کرتی ہے کارِ سپاہ
دل اگر اس خاک میں زندہ و بیدار ہو
تیری نگہ توڑ دے آئینۂ مہر و ماہ

ایک جگہ فرماتے ہیں:

دارا و سکندر سے وہ مردِ فقیر اولیٰ ہو جس کی فقیری میں بوئے اسد اللّٰہی

مگر ایسی فقیری یونہی ہاتھ نہیں آجاتی، اس کے لئے دل میں یقین پیدا کرنا چاہئے:

یقیں پیدا کر اے ناداں! یقیں سے ہاتھ آتی ہے
وہ درویشی کہ جس کے سامنے جھکتی ہے فغفوری

غرضکہ اس کتاب میں فقر کی تعریف اور اس کے علائم و آثار بڑی تفصیل سے بیان کئے ہیں۔ مگر ساتھ ہی ایسے فقر سے اسی شدت کے ساتھ پناہ بھی مانگی ہے جو ناداری و رنجوری کا دوسرا نام ہے کہ یہ فقر نہیں اخلاقی گناہ ہے:

میں ایسے فقر سے اے اہلِ حلقہ باز آیا تمہارا فقر ہے بے دولتی و رنجوری

ایک نظم میں بتلایا ہے کہ کونسا فقر مستحسن ہے اور کونسا مذموم:

اک فقر سکھاتا ہے صیاد کو نخچیری اک فقر سے کھلتے ہیں اسرار جہانگیری
اک فقر سے قوموں میں مسکینی و دلگیری اک فقر سے مٹی میں خاصیت اکسیری
اک فقر ہے شبیری، اس فقر میں ہے میری میراثِ مسلمانی سرمایۂ شبیری!

بعض لوگوں نے یہ پروپیگنڈا کیا ہے کہ اقبال عقل کے دشمن ہیں بے جا بیجا عقل کی مذمت کرتے رہتے ہیں۔ ان لوگوں میں زیادہ تر وہ نام نہاد ترقی پسند ہیں جو اس وجہ سے انگاروں پر لوٹتے رہتے ہیں کہ کلامِ اقبال کے ذریعے دین اسلام کی تبلیغ کیوں ہو رہی ہے، کچھ اُن جماعتوں کے افراد ہیں جو اسلام کی مخالفت ہی کے لئے وجود میں آئی ہیں یا وہ لوگ ہیں جنھوں نے خود اقبال کا مطالعہ نہیں کیا ہے، دوسروں نے جو کچھ اقبال کے بارے میں کہہ دیا ہے انھوں نے بڑی سادہ لوحی سے اس کو صحیح سمجھ لیا۔ یا وہ کم سواد ہیں جو اقبال کے کلام کو سمجھنے کی قابلیت نہیں رکھتے۔ ورنہ صاحبانِ بصیرت، جن کا دل بغض و عناد

سے بھی پاک ہوتا ہے۔ اقبال کا مطالعہ کرنے کے بعد ایک ہی نتیجہ پر پہونچتے ہیں وہ یہ کہ اقبال نے اسی عقل کو ناپسند کیا ہے جو مادی و معاشی امور میں کھو گئی ہے یا جو اپنی حد سے تجاوز کرکے اخلاقی و روحانی اقدار کو مسخ کرنے میں لگی ہوئی ہے یا جو امور مابعد الطبیعاتی کو بھی استدلال کے ذریعے سمجھنا چاہتی ہے اور نتیجے میں ظن و تخمین کی دلدل میں پھنس کر رہ جاتی ہے اور یہ عقل وہ ہے جو خالص مادی علوم کے اکتساب اور ان کی مشق و ممارست سے حاصل ہوتی ہے، جس کو وحی و الہام اور کشف و مشاہدہ سے دور کا تعلق نہیں ہوتا۔ آج دنیا میں ساری خرابی اسی عقل کی پیدا کی ہوئی ہے۔

"اقبال کا میلان طبع مذہبی اور روحانی ہے، اس لئے فلسفے کا ذوق رکھنے کے باوجود وہ رفتہ رفتہ عقل طبیعی اور عقل استدلالی سے گریز کرتا ہوا عشق میں غوطہ زن ہوگیا، جس کے مقابلے میں اُسے عقل کی جد وجہد سطحی اور ہیچ نظر آنے لگی۔"

"مسلمانوں میں صوفیہ نے اس خیال کو زیادہ ترقی دی کہ محسوسات اور عقل کے علاوہ اور اس سے برتر و فائق ذریعۂ معرفت اور وسیلۂ انکشاف حقیقت عشق الٰہی ہے۔ حیات و کائنات کے اسرار عشق ہی کی بدولت روح انسانی پر فاش ہوتے ہیں۔"

"عقلیت کے خلاف جہاد کی دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ روحانی وجدان ایک کیفیت ہے جو تعقل سے ماورا ہے اور مذہب کا سرچشمہ یہی وجدان ہے جو انبیاء اور اولیاء میں بدرجۂ اولیٰ پایا جاتا ہے۔ لیکن عام لوگ بھی تزکیۂ نفس، اخلاق محمودہ اور عبادات الٰہی کی بدولت کم و بیش اس سے بہرہ ور ہو سکتے ہیں جیسا کہ نماز کے متعلق ارشاد ہے کہ الصلواۃ معراج المومنین

"حضورِ قلب کی نماز ہے جو انسان کے لئے رفتہ رفتہ باطن کے دروازے کھول دیتی ہے۔"

"مغرب میں گذشتہ تین سو سال خاص عقلِ استدلالی اور عقلِ طبیعی کی ترقی کا دَور رہیں۔ لیکن خارجی فطرت کی تسخیر نے انسان کو باطن کی طرف سے غافل کردیا اور انسان صرف خدا ہی نہیں بلکہ اپنے نفس اور تمام مابعد الطبیعی حقائق کا منکر ہو گیا۔ اِس دَورِ تعقل نے عالَمِ مادّی میں بہت کارہائے نمایاں انجام دیئے جن کا اقبال منکر نہ تھا لیکن ان اصلاحات کے باوجود اس میں خرابی کا یہ پہلو بھی ترقی کر گیا کہ مادی عالَم اور عقلیت کے سوا اور کوئی چیز حقیقی نہیں ہے۔ اس تنگ نظر حکمت نے انسان کی ترقی روک دی اور روحانیت سے معرّا ہونے کی وجہ سے مادّی ترقی بھی فساد انگیز ہو گئی۔"[1]

غرضکہ اقبال مطلق عقل کے مخالف نہیں ہیں۔ ایک رباعی میں فرماتے ہیں:

خرد واقف نہیں ہے نیک و بد سے — بڑھی جاتی ہے ظالم اپنی حد سے
خدا جانے مجھے کیا ہو گیا ہے! — خرد بیزار دل سے، دِل خرد سے

عقل کے اپنی حد سے بڑھنے پر اعتراض ہے، اگر وہ اپنی حد میں رہ کر کام کرے تو ایک قوت ہے جس سے اچھے نتائج برآمد ہو سکتے ہیں۔ پھر عقل کا دل سے بے نیاز ہو کر کام کرنا بھی خطرے سے خالی نہیں ہے۔

دوسرے شعر میں اس اُلجھن کا بیان ہے کہ عقل دل سے بیزار رہتی ہے اور دل عقل سے بیزار رہتا ہے۔ دِل اس لئے بیزار ہے کہ عقل کے خود سرانہ کام دل کو پسند نہیں آتے اور عقل اِس لئے بیزار ہے کہ دل اس کی آزادہ روی میں مزاحم ہوتا ہے اور چاہتا ہے کہ وہ اپنی حد سے تجاوز نہ کرے۔

---

[1] فکرِ اقبال صفحہ ۲۱۰، ۲۱۴

ایک شعر میں صاف صاف کہہ دیا ہے کہ کون سی عقل قابلِ تعریف ہے اور کون سی قابلِ مذمت:

اک دانشِ نورانی، اک دانشِ بُرہانی ہے دانشِ بُرہانی حیرت کی فراوانی!

حیرت سے وہی مذموم حیرت مُراد ہے جو عقل کے اِستدلال سے پیدا ہوتی ہے کہ ایک نظریہ بناتی ہے اور پھر خود ہی اس کو توڑ دیتی ہے۔ اسی طرح قیاس پر قیاس قائم کرتی اور ان کو توڑتی رہتی ہے اور یہ سلسلہ کبھی ختم نہیں ہوتا:

علاجِ ضعفِ یقیں اِس سے ہو نہیں سکتا
غریب اگرچہ ہیں رازی کے نکتہ ہائے دقیق

یہاں بھی عقل کی مذمت نہیں کرتے بلکہ اس کے نکتوں کو عجیب و غریب اور دقیق بتلاتے ہیں مگر اس کو کیا کیجئے کہ یہ نکتے عجیب و غریب ہوتے ہوئے بھی ضعفِ یقیں کا علاج نہیں کرتے بلکہ ضعفِ یقیں میں اور اضافہ کرتے ہیں

عقل گو آستاں سے دور نہیں اس کی تقدیر میں حضور نہیں

یہاں بھی عقل کی تعریف ہی کرتے ہیں کہ وہ آستانِ دوست تک پہونچ جاتی ہے مگر اس کا کیا علاج کہ اس کی قسمت میں حضوریِ دوست نہیں ہے۔ اور ظاہر ہے کہ محض آستانے تک پہونچ جانے سے کیا ہوتا ہے شک و گمان تو حضوری ہی سے دور ہوتا ہے۔ آستانے تک پہونچنے سے مُراد یہ ہے کہ عقل اپنے اِستدلال سے وجود باری تعالیٰ کا عِلم حاصل کر لیتی ہے مگر علم اور مشاہدے میں بڑا فرق ہے۔

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں

عقل زیادہ سے زیادہ خدا کے ہونے کی خبر دیدیتی ہے۔ مگر خبر میں

جھوٹ کا بھی احتمال ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں یقین کیونکر پیدا ہو سکتا ہے
یقین تو مشاہدے ہی سے ہوتا ہے اور مشاہدہ عقل کی دسترس سے باہر ہے
یہ کام عشق کا ہے کہ نظر عشق ہی سے ملتی ہے۔

ایک شعر میں عقل اور عشق دونوں کا محل استعمال بتلایا ہے۔

یہ عقل و دل ہیں شرر شعلۂ محبت کے
وہ خار و خس کے لئے ہے یہ نیستاں کے لئے

یعنی ایک شعلہ (عقل)، خار و خس (دنیا) کے لئے ہے اور دوسرا (دل) نیستاں (آخرت) کے لئے۔ لہذا دونوں سے وہی کام لینے چاہئیں جو ان سے متعلق ہیں۔

خود اپنا ذاتی تجربہ بیان کرتے ہیں کہ:

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ
سکھائی عشق نے مجھ کو حدیث رندانہ

ایک جگہ عقل کو چراغ راہ سے تعبیر کیا ہے مگر چراغ راہ صرف راستہ دکھلاتا ہے۔ منزل تک پہونچا دینا چراغ راہ کا کام نہیں اس کے لئے آنکھیں ہونی چاہئیں کہ راستے کو دیکھ کر منزل پر آنکھ کے نور ہی سے پہونچا جا سکتا ہے اور وہ عشق سے حاصل ہوتی ہیں:

گذر جا عقل سے آگے کہ یہ نور
چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے

ایک رباعی میں اسی مضمون کو اس طرح وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے:

خرد سے راہرو روشن بصر ہے
خرد کیا ہے؟ چراغ رہگذر ہے
درون خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا!
چراغ رہگذر کو کیا خبر ہے!

ایک جگہ فرماتے ہیں:

نہ دیا نشان منزل مجھے اے حکیم تو نے
مجھے کیا گلہ ہو تجھ سے، تو نہ رہ نشیں نہ راہی

یہاں بھی حکیم کی مذمت نہیں کرتے بلکہ یہ کہنا مقصود ہے کہ حکیم کا کام ہی یہ نہیں تو اس سے ایسی توقع کیوں رکھی جائے۔

ایک جگہ فرماتے ہیں :

دل ہو غلامِ خرد یا کہ امامِ خرد — سالکِ رہ ہوشیار سخت ہے یہ مرحلہ!

یہاں بھی عقل کی مذمت نہیں ہے بلکہ اس کو دل کا پیرو بنانے کی تلقین ہے کہ عقل اسی صورت میں مفید کام انجام دے سکتی ہے :

تڑپ رہا ہے فلاطوں میانِ غیب و حضور
ازل سے اہلِ خرد کا مقام ہے اعراف!

اس شعر میں عقل کی بے یقینی اور تذبذب کا بیان کیا ہے۔

ایک جگہ فرماتے ہیں کہ جنون کی یہ تعریف نہیں کہ انسان عقل و حواس کھو بیٹھے۔ بلکہ جنون بھی وہ قابلِ تعریف ہے جو باشعور ہو :

اک جنوں ہے کہ باشعور نہیں — اک جنوں ہے کہ باشعور بھی ہے

عجمی صوفیوں کی طرح اقبال علم کی بے قید مذمت نہیں کرتے بلکہ اس کو مقصود تک پہونچنے کا ایک ذریعہ بتلاتے ہیں۔ اور جب یہ ایک ذریعہ ہے تو اسی پر اکتفا نہیں کرنا چاہیئے بلکہ جس چیز کا یہ ذریعہ ہے اس کو حاصل کرنا چاہیئے اور وہ ہے لذتِ شوق اور حصولِ دیدار کی تڑپ فرماتے ہیں :

علم کی حد سے پرے بندۂ مومن کے لئے
لذتِ شوق بھی ہے، نعمتِ دیدار بھی ہے

ایک جگہ فرماتے ہیں :

عشق کی تیغِ جگر دار اُڑا لی کس نے،
علم کے ہاتھ میں خالی ہے نیام اے ساقی!

یعنی عشق کے بغیر علم ایسا ہی بیکار ہے جیسے تلوار کے بغیر نیام! علم اگر عشق کی تلوار بھی رکھتا ہے تو دلکشا بھی ہے اور جہان کشا بھی اور اگر اس تلوار سے اس کے ہاتھ خالی ہیں تو بیکار محض ہے۔

علم میں بھی سرور ہے لیکن   یہ وہ جنت ہے جس میں حور نہیں

"بے حور کی جنت" ایک ناتمام جنت کا تصور ہے۔ اسی طرح علم بھی بغیر عشق کے ناقص رہتا ہے۔ اگر علم سے روحانی لطف و سرور حاصل کرنا چاہتے ہو تو علم کے ساتھ دردِ عشق بھی حاصل کرو۔

ایک جگہ علم اور عشق دونوں کی اس طرح تعریف کی ہے کہ:

خودی ہو علم سے محکم تو غیرتِ جبریل   اگر ہو عشق سے محکم تو صورِ اسرافیل

یعنی انقلاب بغیر عشق کے نہیں آسکتا کہ عشق ہی زندگی ہے اور جہاں زندگی ہو وہاں تعطل و جمود کیسا!

اس کتاب میں علامہ نے قلندر کی بھی بڑے شدومد سے تعریف کی ہے عام طور سے قلندر" کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ "قلندر وہ ہے جو حالات اور مقامات و کرامات سے تجاوز کر جائے" یا یہ کہ "صوفیِ منتہی جب اپنے مقصد پر جا پہونچتا ہے تو قلندر ہو جاتا ہے" مگر اقبال نے جو قلندر کی تعریف کی ہے وہ خود تصوف کی کتابوں میں ڈھونڈھے نہیں مل سکتی۔ انھوں نے اس میں وہ جدت کی ہے اور ایسے ایسے بدیع اسلوبوں کے ساتھ قلندر کی تعریف کی ہے کہ اُس سے خود ان کی قلندری کی غمازی ہوتی ہے ایک جگہ فرماتے ہیں:

قلندر جز دو حرفِ لا الٰہ کچھ بھی نہیں رکھتا
فقیہہ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

یعنی قلندر کو الفاظ سے نہیں معانی سے سروکار ہوتا ہے کہ اس کی زندگی قال نہیں حال ہوتی ہے۔ اِس لئے اس کو کلمۂ توحید کے دو جملوں میں حقائق کا ناپیدا کنار سمندر نظر آتا ہے اور یہ دو حرف اس کے سامنے عمل کی ایک دنیا پیش کر دیتے ہیں۔

ایک جگہ فرماتے ہیں:

ہزار خوف ہو لیکن زباں ہو دل کی رفیق
یہی رہا ہے ازل سے قلندروں کا طریق

ایک شعر میں قلندری کی اِس طرح تعریف کرتے ہیں کہ:

یہ ہے خلاصۂ علمِ قلندری کہ حیات　　خدنگ جستہ ہے لیکن کماں سے دور نہیں

یعنی اس بات کو ایک قلندر ہی جانتا ہے کہ حیاتِ جزُئی اور حیاتِ کلّی میں اتنا ہی فرق ہے جتنا کہ آفتاب کی کرن اور آفتاب میں کہ کرن آفتاب سے ہزاروں لاکھوں کوس دور پہونچنے کے بعد بھی آفتاب سے دور نہیں ہے۔ اِسی طرح ہم بھی ایک اعتبار سے اس سے جدا اور ایک دوسرے اعتبار سے اس کے ساتھ ہیں۔

تھا ضبط بہت مشکل اس سیلِ معانی کا　　کہہ ڈالے قلندر نے اسرارِ کتاب آخر

قلندر پر کتابِ الٰہی کے اسرار کا انکشاف ہوتا ہے اور وہ ان اسرار کو جذب کے عالم میں بے دھڑک کہہ ڈالتا ہے کہ جہاں اُس کی روحانی بصیرت اُس پر قرآن کے معانی کا انکشاف کرتی ہے وہاں اُس کی سرمستیِ عشق اُن معانی کے کہہ ڈالنے پر اِس کو مجبور کر دیتی ہے۔

ایک جگہ فرماتے ہیں:

تیری نگاہ سے دِل سینوں میں کانپتے تھے
کھویا گیا ہے تیرا جذبِ قلندرانہ

قلندرانہ جذب میں وہ رعب و جلال ہوتا ہے کہ اس کی نگاہ سے سینوں میں دل کانپنے لگتے ہیں، معمولی آدمیوں کے ہی نہیں متکبر و جبار بادشاہوں تک کے۔ اور یہ اس کے جذب کی تعریف کی ہے ورنہ اس کے سلوک و توجہ کی حالت میں دل اس کی طرف کھنچتے اور اس کی صحبت کو دنیا جہان کی دولت سمجھتے ہیں۔

اِس کتاب میں آخر اقبال نے اپنی قلندری کو بھی بے نقاب کر ہی دیا، صاف صاف کہتے ہیں کہ:

خوش آگئی ہے جہاں کو قلندری میری
وگرنہ شعر مرا کیا ہے، شاعری کیا ہے!

مولانا رومؒ کا مشہور شعر ہے:

گفتۂ او گفتۂ اللہ بود
گرچہ از حلقوم عبداللہ بود

اقبال فرماتے ہیں:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کارآفریں، کارکشا، کارساز

خاکی و نوری نہاد بندۂ مومن صفات
ہر دو جہاں سے غنی اُس کا دلِ بے نیاز

مولانا روم کی تعریف بھی اس کتاب میں بڑی عقیدتمندی سے کی ہے۔ فرماتے ہیں:

نہ اُٹھا پھر کوئی رومی عجم کے لالہ زاروں سے
وہی آب و گلِ ایراں وہی تبریز ہے ساقی

ایک جگہ فرماتے ہیں:

علاج آتشِ رومی کے سوز میں ہے ترا
تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں!

یعنی یورپ کی مادی عقل کا جو زہر تم پر چڑھا ہے اس کا تریاق رومی کے عشق کی حرارت ہی میں مل سکتا ہے۔ رومی کا مطالعہ کرو تاکہ مغربی تعلیم و تہذیب کی خرافات کا اثر تمہارے دل و دماغ سے زائل ہو جائے۔

اقبال مولانا روم کی تعریف ہی نہیں کرتے بلکہ تعریف کے وجوہ بھی بتلاتے ہیں کہ وہ کیا اسباب ہیں جو ان کی تعریف کے محرک ہوئے ہیں مثلاً:

صحبتِ پیرِ روم سے مجھ پہ ہوا یہ راز فاش ۔۔۔ لاکھ حکیم سر بجیب، ایک کلیم سربکف!

ہم خوگر محسوس ہیں ساحل کے خریدار ۔۔۔ اک بحرِ پرآشوب و پُر اسرار ہے رومی

علاج آتشِ رومی کے سوز میں ہی ترا ۔۔۔ تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں

رومی کی تعریف کرتے ہیں:

نے مُہرہ باقی نے مُہرہ بازی ۔۔۔ جیتا ہے رومی ہارا ہے رازی!

رومی کی جیت عشق کی وجہ سے ہوئی ہے اور رازی کی ہار کا سبب عقل استدلالی کے سوا کچھ نہیں کہ:

پائے استدلالیاں چوبیں بود ۔۔۔ پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود

ایک جگہ فرماتے ہیں:

حیراں ہے بوعلی کہ میں آیا کہاں سے ہوں
رومی یہ سوچتا ہے کہ جاؤں کدھر کو میں

فلسفہ اور مذہب کا فرق بتلایا ہے کہ بوعلی سینا ابتدائے آدم کی

تحقیق میں لگا ہوا ہے کہ تخلیقِ آدم کس طرح ہوئی کہاں سے آیا وغیرہ وغیرہ۔
ظاہر ہے کہ یہ کارِ عبث ہے کیونکہ انسان ایسی باتوں کی تحقیق و تلاش
کے لئے مکلف نہیں ہے۔ اس کے برعکس رومی کی فکر دینی و مذہبی ہے اس لئے
وہ یہ سوچتا ہے کہ مجھے اپنی زندگی کے لئے کونسا راستہ اختیار کرنا چاہیے کہ اس
پر گامزن ہو کر فوز و فلاح حاصل ہو کہ قیامت کے دن یہی پوچھا جائیگا کہ
تم نے دنیا میں کونسا راستہ اختیار کیا تھا۔ ہمارا بتایا ہوا یا کوئی اور راستہ۔

"یورپ سے ایک خط" کے عنوان سے پانچ شعر لکھے ہیں:

اک بحرِ پر آشوب و پر اسرار ہے رومی — ہم خوگرِ محسوس ہیں ساحل کے خریدار
جس قافلۂ شوق کا سالار ہے رومی — تو بھی ہے اسی قافلۂ شوق میں اقبال
کہتے ہیں چراغِ رہِ احرار ہے رومی — اس عصر کو بھی اس نے دیا ہے کوئی پیغام؟

جواب

آہوانہ در ختن چرا ارغواں — کہ نباید خورد و جو ہمچوں خراں
ہر کہ نورِ حق خورد قرآں شود — ہر کہ کہ جو خورد قرباں شود

یعنی مادی غذاؤں سے جسم فربہ ہوتا ہے جو ایک دن فنا ہو جائے گا اس
لئے روحانی غذا حاصل کرو اور وہ خدا کا عشق ہے کہ عاشقانِ خدا ہمیشہ
زندہ رہتے ہیں۔

اقبال نے "پیر و مرید" کے عنوان سے ایک مکالمہ بھی درج کیا ہے۔
جس میں مرید (اقبال) پیر (رومی) سے سوال کرتا ہے اور رومی جواب
دیتا ہے اور اس طرح سوال و جواب کے پیرایہ میں بڑے حقائق و اسرار بیان
ہو گئے ہیں۔

اسی کتاب کے ایک شعر سے یہ بھی صاف صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ اقبال وحدۃ الوجود کے خلاف تھے اور یہ کہ اس کو عجمیوں کی تفریح و تفنن طبع یا دوسرے معنی میں دماغی عیاشی کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ ورنہ مسلمان کو تو توحید کی تعلیم دی گئی ہے اور وہ نہایت سادہ، عام فہم اور فردی و اجتماعی زندگی کے لئے ازبس ضروری بھی ہے۔ اسی توحید نے مسلمانوں کو دنیا میں ایک زبردست قوت بنا دیا تھا مگر اس کے برعکس وحدۃ الوجود کے نظریے نے ان سے عملی قوت سلب کر کے ان کو بیکار محض کر کے رکھ دیا۔ وہ شعر یہ ہے:

ذرا سی بات تھی اندیشۂ عجم نے اُسے
بڑھا دیا ہے فقط زیبِ داستاں کے لئے

اقبال نے جہاں اس کتاب میں عشق و عرفان کے حقائق بیان کئے ہیں، تصوّف کے اہم مسائل کی تشریح و توضیح کی ہے، صوفی و فقیر کی تعریف میں اپنے جوشِ عقیدت کا مظاہرہ کیا ہے، وہیں اس قسم کی نوا ہائے جگر خراش بھی موجود ہیں:

تین سَو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند
اب مناسب ہے ترا فیض ہو عام اے ساقی!

یا یہ کہ:

شیرِ مَردوں سے ہوا بیشۂ تحقیق تہی
رہ گئے صوفی و مُلّا کے غلام اے ساقی!

ایک شعر میں صوفیہ کا قحط اس طرح بیان کیا ہے:

مرا سبوچہ غنیمت ہے اس زمانے میں
کہ خانقاہ میں خالی ہیں صوفیوں کے کدو!

یا ساقی سے خطاب کیا ہے کہ:

رگِ تاک منتظر ہے تری بارشِ کرم کی
کہ عجم کے میکدوں میں نہ رہی مے مغانہ!

بلکہ اب تو لوگ عشق و معرفت سے یہاں تک ناآشنا ہو چکے ہیں کہ اقبال کے کلام میں بھی ان کو عشقِ مجازی ہی نظر آتا ہے:

برے ہم نوا اسے بھی اثرِ بہار سمجھے   انھیں کیا خبر کہ کیا ہے یہ نوائے عاشقانہ!

ایک جگہ فرماتے ہیں:

نہ ایراں میں رہے باقی نہ توراں میں رہے باقی
وہ بندے فقر تھا جن کا ہلاکِ قیصر و کسریٰ

یا یہ کہ:

اب حجرۂ صوفی میں وہ فقر نہیں باقی   خونِ دلِ شیراں ہو جس فقر کی دستاویز!

بلکہ:

سکھا دئے ہیں اُسے شیوہ ہائے خانقہی   فقیہہ شہر کو صوفی نے کر دیا ہے خراب!

افسوس کرتے ہیں کہ:

حلقۂ صوفی میں ذکر، بے نم و بے سوز و ساز
میں بھی رہا تشنہ کام تو بھی رہا تشنہ کام!

مکتب رعنائی افکار سے اور خانقاہ لذّتِ اسرار سے خالی ہو گئیں:

مکتبوں میں کہیں رعنائی افکار بھی ہے؟   خانقاہوں میں کہیں لذّتِ اسرار بھی ہے؟

فقراء کو اُمرا و رؤسا کے درباروں سے فرصت نہیں۔ یا وہ زمانہ تھا کہ بادشاہ بھی فقراء کی خدمت میں حاضر ہونا اپنے لئے باعثِ خیر و صلاح سمجھتے تھے:

رہا نہ حلقۂ صوفی میں سوزِ مشتاقی   فسانہ ہائے کرامات رہ گئے باقی!
خراب کوشکِ سلطان و خانقاہِ فقیر   فغاں کہ تخت و مصلّیٰ کمالِ زرّاقی
کرے گی داورِ محشر کو شرمسار اک روز   کتابِ صوفی و ملّا کی سادہ اوراقی

اقبال تصوّف کیا خانقاہوں کے بھی مخالف نہیں مگر کیا کیجے کہ:

تھا جہاں مدرسۂ شیری و شاہنشاہی — آج اُن خانقہوں میں ہے فقط روباہی
نظر آئی نہ مجھے قافلہ سالاروں میں — وہ شبانی کہ ہے تمہیدِ کلیم اللّٰہی

ایک جگہ فرماتے ہیں کہ نام کے صوفی تو اب بھی موجود ہیں مگر روشن ضمیر کوئی نظر نہیں آتا :

نہ مومن ہے نہ مومن کی امیری — رہا صوفی، گئی روشن ضمیری
خدا سے پھر وہی قلب و نظر مانگ — نہیں ممکن امیری بے فقیری

ساقی نامے میں تو اس طرح بے لاگ فرماتے ہیں کہ :

تمدن، تصوّف، شریعت، کلام — بتانِ عجم کے پجاری تمام
حقیقت خرافات میں کھو گئی! — یہ اُمّت روایات میں کھو گئی!
وہ صوفی کہ تھا خدمتِ حق میں مرد — محبّت میں یکتا حمیّت میں فرد
عجم کے خیالات میں کھو گیا — یہ سالک مقامات میں کھو گیا

بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے
مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے

ایک دو شعروں کی نظم "خانقاہ" کے عنوان سے لکھی ہے۔ اُس میں بھی حقیقی صوفیوں کے فقدان کا ماتم اِس طرح کرتے ہیں :

رمز و ایما اس زمانے کے لئے موزوں نہیں
اور آتا بھی نہیں مجھ کو سخن سازی کا فن!
قم باذن اللہ کہہ سکتے تھے جو، رخصت ہوئے
خانقاہوں میں مجاور رہ گئے یا گورکن!

"ضربِ کلیم" میں بھی۔ وہی خودی کی تعلیم اور توحید کا بیان ہے، تقدیر کے غلط مفہوم کی پرزور تردید اور اس افسوس کے ساتھ کہ :

اُسی قرآں میں ہے اب ترکِ جہاں کی تعلیم
جس نے مومن کو بنایا مہ و پروین کا امیر!
'تن بہ تقدیر' ہے آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر!
تھا جو 'ناخوب'، بتدریج وہی 'خوب' ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر!

عقلِ استدلالی کی مذمت اور اس کے مقابلے میں عشق کی تعریف اسی طرح علم و عشق کا مقابلہ اور اس بات پر زور کہ علم و عشق ساتھ رہیں تاکہ سوسائٹی تعمیر و ارتقار کی طرف گامزن ہو۔ ورنہ ان کے ایک دوسرے سے الگ رہنے میں تخریب ہی تخریب ہے۔

فقر و قلندری کی بھی بڑے جوش کے ساتھ تعریف کی ہے اور موجودہ زمانے کے مسلمانوں میں اس کے فقدان پر بھی اسی شدت سے افسوس کیا ہے۔

غرضکہ ضربِ کلیم کے پہلے حصے میں تصوف سے متعلق مضامین ملتے ہیں جو اگرچہ مختصر ہیں مگر حکمت و موعظت سے لبریز ہیں۔

"پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق" اقبال کی فارسی مثنوی ۱۹۳۶ء میں شائع ہوئی۔ جس کے ساتھ مثنوی "مسافر" بھی شامل ہے۔ اس مثنوی کے متعلق مولوی عبدالسلام ندوی مرحوم فرماتے ہیں:

"بالِ جبریل کی اشاعت سے پہلے انھوں نے فارسی زبان میں ایک چھوٹی سی مثنوی "مسافر" کے نام سے لکھی تھی جس میں سیاحت افغانستان کے متعلق اپنے تاثرات نظم کئے تھے اور ضربِ کلیم کی اشاعت کے بعد اُن کی دوسری فارسی

مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق" کے نام سے ستمبر ۱۹۳۶ء میں شائع ہوئی۔ اس مثنوی کا شانِ نزول یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے بھوپال میں ایک رات خواب میں دیکھا کہ سید احمد خاں مرحوم اُن سے کہہ رہے ہیں کہ تم اپنی بیماری کا ذکر حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کیوں نہیں کرتے؟ آنکھ کھلی تو یہ شعر زبان پر تھا:

با پرستارانِ شب دارم ستیز
باز روغن در چراغِ من بریز

پھر چند اشعار حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرضِ احوال میں ہوئے۔ رفتہ رفتہ ہند اور بیرونِ ہند کے سیاسی اور اجتماعی حوادث نے ان کو اس قدر متاثر کیا کہ ان اشعار نے ایک مستقل مثنوی کی شکل اختیار کر لی"[1]

کتاب کے کھولتے ہی یہاں بھی سب سے پہلے عشق کی تعریف اور عقل کی شکایت پر ہی نظر پڑتی ہے۔ فرماتے ہیں:

سپاہِ تازہ بر انگیزم از ولایتِ عشق
کہ در حرم خطرے از بغاوتِ خرد است

اور دوسرے ہی نمبر پر مولانا روم کی مدح میں ایسے گراں قدر خیالات ملتے ہیں:

پیرِ رومیؒ مرشدِ روشن ضمیر — کاروانِ عشق و مستی را امیر
منزلش برتر ز ماہ و آفتاب — خیمہ را از کہکشاں سازد طناب

---

[1] اقبال کامل ص۱۰۱

نورِ قرآں درمیانِ سینہ اش — جامِ جم شرمندہ از آئینہ اش
از نئے آں نے نوازِ پاک زاد — باز شورے در نہادِ من فتاد

"حکمتِ کلیمی" کے زیرِ عنوان جو نبوت کے کام کی تفسیر کی ہے اس میں دو شعر اہلِ تصوّف کے سننے کے قابل ہیں:

فقر خواہی از تہی دستی منال — عافیت درحالِ نے در جاہ و مال
صدق و اخلاص و نیاز و سوز و درد — نے زر و سیم و قماشِ سُرخ و زرد

اور لیجئے:

چوں فنا اندر رضائے حق شود — بندۂ مومن قضائے حق شود
چارسوئے با فضائے نیلگوں — از ضمیرِ پاکِ او آید بروں
در رضائے حق فنا شو چوں سلف — گوہرِ خود را بروں آر از صدف

آگے چل کر "لا اِلٰہ الا اللہ" کے عنوان سے جن اچھوتے خیالات کا اظہار کیا ہے وہ پڑھنے اور غور کرنے سے تعلق رکھتے ہیں۔ فرماتے ہیں 'لا' جلال ہے اور 'الا' جمال۔ 'لا' نفی 'الا' اثبات۔ 'لا' نیستی 'الا' ہستی۔ سارا نظامِ کائنات انہی دو حرفوں کی قوتِ عمل کا تماشا گاہ ہے۔ ابتدا 'لا' ہی سے کرنی چاہیئے اور غیر اللہ کے مقابلے میں وظیفۂ حیات اسی کو بنانا چاہیئے:

ہر دو تقدیرِ جہانِ کاف و نوں — حرکت از 'لا' زاید از 'الا' سکوں
در جہاں آغازِ کار از حرفِ 'لا' ست — ایں نخستیں منزلِ مردِ خداست
پیشِ غیر اللہ 'لا' گفتن حیات — تازہ از ہنگامۂ او کائنات

اس سلسلے میں روس کے بارے میں فرماتے ہیں:

کردہ ام اندر مقاماتش نگہ — 'لا' سلاطیں، 'لا' کلیسا، 'لا' اِلٰہ
فکرِ او در تندبادِ 'لا' بماند — مرکبِ خود را سوئے 'الا' نراند

انجام جو ہونا ہے ظاہر ہے:

آیدش روزے کہ از زورِ جنوں — خویش را زیں تند باد آرد بروں

اس لئے کہ:

در مقامِ لا نیاساید حیات — سوئے الّا می خرامد کائنات[1]

آگے چل کر فقر کی تعریف کرتے ہیں:

چیست فقر اے بندگانِ آب و گِل — یک نگاہِ راہ بیں، یک زندہ دل
فقر کارِ خویش را سنجیدن است — بر دو حرفِ لا الٰہ پیچیدن است
فقر خیبر گیر با نانِ شعیر — بستۂ فتراکِ او سلطان و میر
فقر ذوق و شوق و تسلیم و رضاست — ما امینیم ایں متاعِ مصطفیٰؐ است
بر مقامِ دیگر اندازد ترا — از زجاجِ الماس می سازد ترا
برگ و سازِ او ز قرآنِ عظیم — مرد درویشے نگنجد در گلیم
گرچہ اندر بزم کم گوید سخن — یک دمِ او گرمیِ صد انجمن

آگے چل کر ترکِ دنیا کی تعلیم کی پُرزور مذمت کی ہے۔ اور پھر اسلامی اور غیر اسلامی فقر کا فرق اس طرح بیان کیا ہے:

فقرِ قرآں اس کائنات کا احتساب کرتا ہے، چنگ و رباب اور رقص و سرود کا نام فقر نہیں ہے۔ فقرِ قرآں سے تسخیرِ عالم ہوتی ہے، اس کے اثر سے غلام آقا صفات ہو جاتے ہیں۔ کافر کا فقر خلوت دشت و در ہے اور مومن کا فقر لرزۂ بحر و بر۔ کافر سکونِ غار و کوہ کو زندگی سمجھتا ہے اور مومن کے نزدیک مرگِ با شکوہ کا نام زندگی ہے۔ کافر خدا کی تلاش میں فاقوں اور

---

[1] مضامین عبدالماجد دریابادی ص۹۵

ترکِ خواہشات کے ذریعے تن کو ہلاک کرتا ہے اور مومن خودی کو حق کی جانب بڑھاتا ہے۔ کافر خودی کو مارنے اور جلانے کی کوشش کرتا ہے اور مومن خودی کو چراغ کی طرح روشن کرنے کی۔ فقر جب عُریاں ہوتا ہے تو اس کے خوف سے مہر و ماہ کانپتے ہیں، بدر و حُنین کے ہنگامے اور حضرت حسینؓ کی بانگِ تکبیر فقرِ عریاں ہی کے مظاہر تھے۔ جب سے فقر کو عریانی کا ذوق نہیں رہا اسلام کا وہ جلال بھی رخصت ہو گیا

فقرِ قرآں احتسابِ ہست و بود — نے رباب و مستی و رقص و سرود
فقرِ مومن چیست؟ تسخیرِ جہات — بندہ از تاثیرِ او مولا صفات
فقرِ کافر خلوتِ دشت و در است — فقرِ مومن لرزۂ بحر و بر است
زندگی آں را سکونِ غار و کوہ — زندگی ایں را ز مرگِ باشکوہ
آں خدا را جُستن از ترکِ بدن — ایں خودی را بر فسانِ حق زدن
آں خودی را کشتن و واسوختن — ایں خودی را چوں چراغ افروختن
فقر چوں عریاں شود زیرِ سپہر — از نہیبِ او بلرزد ماہ و مہر
فقرِ عریاں گرمیٔ بدر و حُنین — فقرِ عریاں بانگِ تکبیرِ حسینؓ

فقر را تا ذوقِ عُریانی نماند
آں جلال اندر مسلمانی نماند

قرآنی فقر سے محرومی کے نتیجے میں اس ملک کا مسلمان صدیوں سے باخدا مرد نہ دیکھنے کی وجہ سے اپنی ذات سے ناامید ہو گیا (سمجھتا ہے کہ اب وہ کچھ نہیں کر سکتا) یہی وجہ ہے کہ وہ دین کی قوت سے بدگمان ہو کر اپنے قافلے کا خود ہی رہزن ہو گیا ہے۔ تین سو سال سے یہ اُمّتِ خوار و زبوں بغیر سوز و سرورِ باطن کے زندہ ہے اور اس کی حالت یہ ہے کہ انتہا درجہ پست فکر،

کمینہ فطرت اور کور ذوق ہو گئی ہے۔ اس کے مکتب اور مُلّا محروم شوق ہیں اور کسی مردِ خبیر کی صحبت نہ ملنے کی وجہ سے اس کی طبیعت خستہ، افسردہ اور حق ناپذیر ہو گئی ہے۔

مسلم ایں کشور از خود نا اُمید — عمرہا شد با خدا مردے ندید
لاجرم از قوتِ دیں بدظن است — کاروانِ خویش را خود رہزن است
از سہ قرن ایں اُمت خوار و زبوں — زندہ بے سوز و سرورِ اندروں
پست فکر و دوں نہاد و کور ذوق — مکتب و مُلّائے او محرومِ شوق
طبعِ او بے صحبتِ مردِ خبیر
خستہ و افسردہ و حق ناپذیر

اس کتاب میں اقبال نے "مردِ حُر" کی تعریف بھی بڑے جوش اور بلند آہنگی سے کی ہے۔ مردِ حُر سے مراد وہ شخص ہے جو زمانے کا محکوم نہیں بلکہ اُس پر حکمراں ہوتا ہے۔ جس کی زندگی جامد، سکون پذیر اور ایک حال پر نہیں ہوتی جس کی طبیعت میں نُدرت پسندی ہوتی ہے جس کے تقاضوں سے وہ ہمیشہ انقلاب برپا کرتا رہتا ہے۔ دوسروں کی دنیا میں رہنا پسند نہیں کرتا، اپنی دنیا آپ پیدا کرتا ہے۔ اُس میں قوتِ تخلیق و عمل ہمیشہ بیدار رہتی ہے کیونکہ وہ تخلقوا باخلاق اللہ پر عمل پیرا ہو کر اپنی ذات میں صفاتِ الٰہیہ کا رنگ پیدا کر لیتا ہے۔ غرضکہ حُر کی تعریف اس کتاب میں پڑھنی چاہیے۔

"اسرارِ شریعت" کے عنوان سے شریعت اور طریقت کے اسرار بیان کئے ہیں۔ فرماتے ہیں:

نکتہ ہا از پیرِ رومؔ آموختم — خویش را در حرف او وا سوختم

مال را اگر بہرِ دیں باشی حمول · نِعْمَ مالٌ صالحٌ گوید رسولؐ

مالِ صالح کی ترغیب فرماتے ہیں۔ مالِ صالح وہ ہے جو جائز ذرائع سے حاصل اور جائز مصارف میں خرچ ہو۔

گر نداری اندریں حکمت نظر · تو غلام و خواجہ تو سیم و زر
از تہی دستاں کشادِ اُمتاں · از چنیں منعم فسادِ اُمتاں
جدت اندر چشم او خوار است و بس · کہنگی را او خریدار است و بس
در نگاہش ناصواب آمد صواب · ترسد از ہنگامہ ہائے انقلاب
خواجہ نانِ بندۂ مزدور خورد · آبروئے دخترِ مزدور بُرد
در حضورش بندہ می نالد چونے · برلبِ او نالہ ہائے پے بہ پے

اگر اس حکمتِ نبویؐ پر عمل نہ کریں تو ایسے دولتمندوں سے تہی دست اچھے کہ اُن سے اُمت کے کام بنتے ہیں اور ایسے دولتمندوں سے قوم میں بگاڑ پیدا ہوتا ہے ایسا بگاڑ کہ لوگ جدت کو ناپسند کرنے لگتے ہیں اور قدامت کے دلدادہ ہوجاتے ہیں، اُن کی نگاہ میں ناصواب، صواب ہوجاتا ہے اور وہ ہنگامہ ہائے اِنقلاب سے ڈرتے رہتے ہیں۔ ایسے مالدار مزدور کی روٹی بھی کھا جاتے ہیں اور اس کی لڑکی کی آبرو بھی محفوظ نہیں رہنے دیتے ان کے سامنے غلام نالہ و شیون کرتے ہیں مگر ان پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس کے بعد اقبال فرماتے ہیں:

اے خوش آں منعم کہ چوں درویش زیست · در چنیں عصرے خدا اندیش زیست

آگے چل کر فرماتے ہیں جب تک کوئی قوم نکتہ "اکلِ حلال" کو نہ سمجھے گی اُس پر زندگی وبال رہے گی۔ یورپ اس مقام سے واقف نہیں ہے اس لئے کہ اس کی آنکھ خدا کے نور سے نہیں دیکھتی۔ اُس کے نزدیک حلال حرام

میں کوئی فرق نہیں اِسی لئے اس کی حکمت بھی خام ہے اور اُس کا کام بھی ناتمام ہے۔ اِسی لئے وہاں ایک قوم دوسری قوم کو کھا رہی ہے، اور ایسی لُٹس مچی ہوئی ہے کہ ایک بوتا ہے اور حاصل دوسرا کھا جاتا ہے۔ کمزوروں کی روٹی چھین لینے ہی کو نہیں اُن کے جسموں سے جان تک نکال لینے کو حکمت سمجھتے ہیں۔ تہذیبِ مغرب کا شیوہ آدم دری ہے اور اس آدم دری کے لئے سوداگری کو پردہ بنایا ہے۔ ان بنکوں اور یہودیوں کی اس فکرِ چالاک نے سینۂ آدم سے نور چھین لیا ہے۔ لہذا جب تک یہ نظام درہم برہم نہ ہوگا دانش، تہذیب اور دین سودائے خام رہیں گے۔

آگے چل کر فرماتے ہیں :۔

دنیا میں آدمی اپنے نفع و نقصان کو نہیں پہچانتا، اس کو اپنے کام کی خوبی و زشتی نہیں معلوم ہوتی، وہ نہیں سمجھتا کہ ہموار راستہ کون سا ہے اور ناہموار کون سا۔ شریعت زندگی کی گہرائیوں سے پیدا ہوتی ہے، اس کے نور سے کائنات کی ظلمتیں منور ہوتی ہیں۔ اگر دنیا شریعتِ اسلامیہ کے حلال و حرام کو سمجھ لے تو نظامِ عالم قیامت تک پختہ رہے۔ لیکن اے عزیز! یہ فقیہوں کا کام نہیں ہے، اس کو دوسری ہی نگاہ سے دیکھنا چاہیئے۔

شریعت کے احکام سراسر عدل ہیں اور تسلیم و رضا کے مقتضی ہیں اور تسلیم و رضا محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھنی چاہیئے۔ یعنی حضورؐ نے جو کچھ فرما دیا ہے اُس کے آگے سر جھکا دینا چاہیئے۔ دین کے احکام کا بجا لانا ہی خدا کی رضا کا باعث ہے اور جب انسان احکامِ دیں سے سرتابی نہیں کرتا تو وہ فقر و شاہی دونوں کا مالک ہوتا ہے، بوریائے فقر پہ بیٹھا ہوا بادشاہی کرتا ہے۔ لہذا خدا کی اطاعت کرنی چاہیئے، اس کے احکام سے

بزاری اور پھر بھی اس کی رضا کا اُمیدوار ہونا اجتماعِ ضدین ہے۔ اگر تم اس کے حکم سے سرتابی نہ کروگے تو دنیا میں تمہارے حکم سے بھی کوئی سرتابی نہ کریگا غرضکہ جادۂ شریعت پر گامزن ہو کر احسن التقویم کا مصداق اور ایمانِ ابراہیمؑ کا وارث بننا چاہیئے۔

آدمی اندر جہانِ خیر و شر — کم شناسد نفعِ خود را از ضرر
کس نداند زشت و خوبِ کار چیست — جادۂ ہموار و ناہموار چیست
شرع برخیزد ز اعماقِ حیات — روشن از نورش ظلامِ کائنات
گر جہاں داند حرامش را حرام — تا قیامت پختہ ماند ایں نظام
نیست ایں کارِ فقیہاں اے پسر — با نگاہے دیگرے او را نگر
حکمش از عدل است و تسلیم و رضاست — بیخِ او اندر ضمیرِ مصطفیٰ است
مصطفیٰ دارد رضائے او خبر — نیست در احکامِ دیں چیزے دگر
تختِ جم پوشیدہ زیرِ بوریاست — فقر و شاہی از مقاماتِ رضاست
تا توانی گردن از حکمش مپیچ — تا نہ پیچد گردن از حکمِ تو ہیچ

از شریعت احسن التقویم شو
وارثِ ایمانِ ابراہیمؑ شو

اس کے بعد طریقت کی تعریف کرتے ہیں کہ:۔

طریقت، شریعت کو دل کی گہرائیوں میں دیکھنے کا نام ہے کہ اسرارِ دیں دل کی گہرائیوں ہی میں بے نقاب نظر آتے ہیں۔ اگر تم ایسا نہ کروگے تو تمہارا دین مجبوری کا ہوگا۔ اور ایسا دین خدا سے دوری کے سوا کچھ نہیں۔ بندہ جب تک حق کو آشکار نہیں دیکھ لیتا جبر و اختیار میں گرفتار رہتا ہے تم کو اپنے اندر غوطہ لگانا چاہیئے تاکہ خدا کو

آشکار دیکھ سکو۔ اور مردِ حق ہو جاؤ۔ اور تم کو ظن و تخمین سے نجات مل جائے۔ جب یہ بات حاصل ہو جائے گی تو تم کو کام کی خوبی و زشتی معلوم ہو جائے گی۔ بلکہ تم پر اس کائنات کے اسرار منکشف ہو جائیں گے۔

پس طریقت چیست اے والا صفات ‏‏‏‏‏‏‏ شرع را دیدن بہ اعماقِ حیات
فاش می خواہی اگر اسرارِ دیں ‏‏‏‏‏‏‏ جز با عماقِ ضمیرِ خود مبیں
گر نہ بینی، دینِ تو مجبوری است ‏‏‏‏‏‏‏ ایں چنیں دیں از خدا مہجوری است
بندہ تا حق را نہ بیند آشکار ‏‏‏‏‏‏‏ بر نمی آید ز جبر و اختیار
تو یکے در فطرتِ خود غوطہ زن ‏‏‏‏‏‏‏ مردِ حق شو بر ظن و تخمیں متن

اِس کے بعد مسلمان سے خطاب کرتے ہیں کہ

تم قرآن پر ناز کرتے ہو تو حجرہ نشیں کب تک رہو گے۔ حجرہ سے باہر نکلو اور اسرارِ دیں کو دنیا پر فاش کر دو۔ اور نکتۂ شرعِ مبیں یہ ہے کہ دنیا میں کوئی کسی کا محتاج نہ ہو۔ مکتب اور مُلّا محض باتیں بناتے ہیں اور مسلمانوں نے اس نکتے کو نہیں سمجھا یہ ایک زندہ قوم تھے مگر افسوس کہ تاویلات کی وجہ سے ہلاک ہو گئے، اور ان کی حرارتِ ایمانی ان کے ضمیر ہی میں بجھ کر رہ گئی۔

اے کہ می نازی بہ قرآنِ عظیم ‏‏‏‏‏‏‏ تا کجا در حجرہ می باشی مقیم
در جہاں اسرارِ دیں را فاش کن ‏‏‏‏‏‏‏ نکتۂ شرعِ مبیں را فاش کن
کس نگردد در جہاں محتاجِ کس ‏‏‏‏‏‏‏ نکتۂ شرعِ مبیں این است و بس
مکتب و مُلّا سخن ہا ساختند ‏‏‏‏‏‏‏ مومناں ایں نکتہ را نشناختند

زندہ قومے بود از تاویل مُرد
آتشِ او در ضمیرِ او فسرد

آخر میں فرماتے ہیں:

صوفیانِ باصفا را دیدہ ام　　شیخِ مکتب را نکو سنجیدہ ام

عصرِ من پیغمبرے ہم آفرید　　آنکہ در قرآں بغیر از خود ندید

ہر یکے دانائے قرآن و خبر　　در شریعت کم سواد و کم نظر

عقل و نقل افتادہ در بندِ ہوس　　منبرِ شاں منبرِ کاک است و بس

زیں حکیماں نیست امیدِ کشود　　آستیں ہائے یدِ بیضا چہ سود

کارِ اقوام و ملل ناید درست
از عمل بنما کہ حق در دست تست

دل کی تعریف اِس سے پہلے آپ کافی سُن چکے ہیں مگر اقبال نے اِس کتاب میں اور بھی زیادہ جوش کے ساتھ کی ہے اور موجودہ تعریف بھی مزید بیان کی ہیں اور اسلوب بھی بالکل نیا اِختیار کیا ہے:

اے ترا ہر لحظہ فکرِ آب و گل　　از حضورِ حق طلب یک زندہ دل

آشیانش گرچہ در آب و گل است　　نہ فلک سرگشتۂ ایں یک دل است

تا نہ پنداری کہ از خاک است او　　از بلندی ہائے افلاک است او

ایں جہاں او را حریمِ کوئے دوست　　از قبائے لالہ گیرد بوئے دوست

ہر نفس با روزگار اندر ستیز　　سنگِ رہ از ضربتِ او ریز ریز

آشنائے منبر و دار است او　　آتشِ خود را نگہدار است او

آبجوے و بحرہا دارد ببر　　می دہد موجش ز طوفانے خبر

زندہ و پایندہ بے نانِ تنور　　میرد آں ساعت کہ گردد بے حضور

چوں چراغ اندر شبستانِ بدن　　روشن از وے خلوت و ہم انجمن

این چنیں دل خود نگر' اللہ مست　　جز بہ درویشی نمی آید بدست

اے جواں دامانِ او محکم بگیر

در غلامی زادۂ آزاد میر

ایک جگہ سوزِ عشق کے فقدان کا اس طرح ماتم کرتے ہیں :

آں سرور آں سوزِ مشتاقی نماند　　در حرم صاحب دلے باقی نماند

اے مسلماں اندریں دیرِ کہن　　تا کجا باشی بہ بندِ اہرمن

جہدِ با توفیق و لذّت در طلب　　کس نیابد بے نیازِ نیم شب

زیستن تا کے بہ بحر اندر چو خس

سخت شو چوں کوہ از ضبطِ نفس

آگے چل کر فرماتے ہیں :

در بدن داری اگر سوزِ حیات　　ہست معراجِ مسلماں در صلوات

ور نداری خونِ گرم اندر بدن　　سجدۂ تو نیست جز رسمِ کہن

عیدِ آزاداں شکوہِ ملک و دیں

عیدِ محکوماں ہجومِ مومنیں

ایک شعر عقل اور دل کی تعریف کا بھی سننے کے قابل ہے۔ فرماتے ہیں :

عقل اندر حکمِ دل یزدانی است　　چوں زدل آزاد شد شیطانی است

مثنوی مسافر میں فقر کی تعریف ایک اور ہی پیرایے میں کی ہے فرماتے ہیں :

فقر شاہی وارداتِ مصطفیٰ است　　ایں تجلی ہائے ذاتِ مصطفیٰ است

ایں دو قوت از وجودِ مومن است　　ایں قیام و آں سجودِ مومن است

فقر سوز و درد و داغ و آرزوست　　فقر را در خوں تپیدن آبروست

سفرِ افغانستان کے موقع پر اقبال حکیم سنائی کے مزار کی زیارت کے لیے غزنی بھی گئے تھے۔ اس سفر کے بیان اور زیارتِ مزار کے ضمن میں حکیم سنائی کی تعریف کس عقیدت سے کرتے ہیں۔

خفتہ در خاکش حکیم غزنوی　　از نوائے او دلِ مرداں قوی
آں حکیمِ غیب، آں صاحب مقام　　ترک جوشِ رومی از ذکرش تمام
من زپیدا او ز پنہاں در سرور　　ہر دو را سرمایہ از ذوقِ حضور
او نقاب از چہرۂ ایماں کشود　　فکرِ من تقدیرِ مومن وا نمود
ہر دو را از حکمتِ قرآں سبق　　او ز حق گوید من از مردانِ حق
در فضائے مرقدِ او سوختم　　تا متاعِ نالہ اندوختم
گفتم اے بینندۂ اسرارِ جاں　　بر تو روشن ایں جہان و آں جہاں
عصرِ ما وارفتۂ آب و گِل است　　اہلِ حق را مشکل اندر مشکل است
مومن از افرنگیاں دید آنچہ دید　　فتنہ ہا اندر حرم آمد پدید
تا نگاہِ او ادب از دل نخورد　　چشمِ او را جلوۂ افرنگ برد
اے حکیمِ غیب، امامِ عارفاں　　پختہ از فیضِ تو خامِ عارفاں

آنچہ اندر پردۂ غیب است گوے
بو کہ آبِ رفتہ باز آید بجوے

فرماتے ہیں، خاکِ غزنی میں وہ حکیم سویا ہوا ہے جس کی نوا سے مردانِ خدا کے دل قوی ہوتے ہیں۔ وہ حکیمِ غیب، وہ صاحبِ مقام جس کے ذکر سے رومیؒ کی ترک جوشی کمال کو پہونچی (مولانا کے اُس شعر کی طرف اشارہ ہے جو اُنھوں نے حکیم سنائی کی تعریف میں فرمایا ہے کہ

ترک جوشی کردہ ام من نیم خام　　از حکیم غزنوی بشنو تمام)

میں اور وہ (سنائیؒ) دونوں سرور رکھتے ہیں اور یہ سرور ذوقِ حضوری سے حاصل ہوتا ہے، (سرور کے محرکات مختلف ہیں، میرا سرور ظاہر کی وجہ سے ہے اور اُس کا پوشیدہ کی وجہ سے، یعنی خودی اور کائنات کی طرف متوجہ ہونے سے میرا سرور ہے اور خدا کی ذات و صفات کے مشاہدے سے اُس کا)۔ اُس نے چہرۂ ایمان سے نقاب اُٹھائی (اُس کے کلام نے لوگوں کو ایمان سے آشنا کیا) اور میری فکر نے مومن کی تقدیر کو آشکار کیا۔ ہم دونوں نے حکمتِ قرآں سے سبق لیا ہے (فرق یہ ہے کہ) وہ حق کا بیان کرتا ہے اور میں مردانِ حق کا بیان کرتا ہوں۔ میں اُس کے مزار کی فضا میں (سوزِ دل سے) جل گیا تو میں نے متاعِ نالہ حاصل کی (دل سے نالے نکلنے شروع ہو گئے) اور میں نے عرض کیا کہ اے اسرارِ جاں کے دیکھنے والے! تجھ پر دونوں عالم کے اسرار منکشف ہوتے ہیں۔ عہدِ حاضر آب و گل میں کھو گیا ہے اور اس وقت اہلِ حق (مسلمان) بڑی مشکلات میں مبتلا ہیں۔ مسلمان نے اہلِ مغرب سے جو کچھ مصائب اور نقصانات اُٹھائے وہ ناقابلِ بیان ہیں یہاں تک کہ اُنھوں نے حرم میں فتنے برپا کر دئے۔ چونکہ اس زمانے کے مسلمان کی نگاہ ادب خوردۂ دل نہ تھی (عشق سے محروم تھی) اس لئے مغرب کی تہذیب نے ان کو اپنا دلدادہ بنا لیا۔ اے حکیمِ غیب، اے امامِ عارفاں! تیرے فیض سے عارفانِ خدا کی خامی دور ہوتی ہے، جو کچھ پردۂ غیب میں ہے (مسلمانوں کے بارے میں) اُس کو بیان کر۔ ممکن ہے آبِ رفتہ پھر لوٹ آئے (آپ کے اس انتخابِ حقائق سے مسلمانوں کی حالت پھر درست ہو جائے)۔

اس پر حکیم سنائیؒ کی روح بہشتِ بریں سے جواب دیتی ہے کہ:

رازدانِ خیر و شر گشتم، ز فقر — زنده و صاحب نظر گشتم، ز فقر
یعنی آں فقرے کہ داند راہ را — بیند از نورِ خودی اللہ را
اندرونِ خویش جوید لا الٰہ — در تہِ شمشیر گوید لا الٰہ
فکرِ جاں کن، چوں زناں بر تن متن — ہمچو مرداں گوئے در میداں فگن
سلطنت اندر جہانِ آب و گِل — قیمتِ او قطرۂ از خونِ دل
مومنان زیرِ سپہرِ لاجورد — زندہ از عشق اند و نے از خواب و خورد
کی ندانی عشق و مستی از کجاست — ایں شعاعِ آفتابِ مصطفیٰ است
زندۂ تا سوزِ او در جانِ تست — ایں نگہ دارندۂ ایمانِ تست
باخبر شو از رموزِ آب و گِل — پس بزن بر آب و گِل اکسیرِ دل
دل ز دیں سرچشمۂ ہر قوت است — دیں ہمہ از معجزاتِ صحبت است
دیں مجو اندر کتب اے بے خبر! — علم و حکمت از کتب، دیں از نظر
بوعلی دانندۂ آب و گِل است — بے خبر از خستگی ہائے دل است
نوش و نیشِ بوعلی سینا بہل — چارہ سازیہائے دل از اہلِ دل
مصطفیٰ بحر است و موجِ او بلند — خیز و ایں دریا بجوئے خویش بند
منّتے بر ساحلش پیچیدۂ — لطمہ ہائے موجِ او نادیدۂ
یک زماں خود را بدریا در فگن — تا روانِ رفتہ باز آید بتن
اے مسلماں جز براہِ حق مرو — نا اُمید از رحمتِ عالمے مشو

پردہ بگذار آشکارا ای عزیز
تا بلرزد از سجودِ تو زمیں

فرماتے ہیں میں رازدانِ خیر و شر اور زندہ و صاحبِ نظر فقر کی بدولت ہوا، مگر وہ فقر، جو راہ داں اور نورِ خودی سے خدا کو

دیکھتا ہے، لا الٰہ الا اللہ کو اپنے دل میں تلاش کرتا اور تہِ شمشیر بھی اسی کلمہ کو پڑھتا ہے۔ تجھے اپنی روحانی حالت کی طرف توجہ کرنی چاہیئے (کہ دورِ کی زندگی و قوت کا بھی کوئی کام کر رہا ہے یا نہیں) عورتوں کی طرح گرفتارِ تن ہی نہ رہ۔ اس دنیا میں سلطنت کی قیمت ایک قطرۂ خون سے زیادہ نہیں ہے۔ (خونِ دل سے حاصل ہوتی ہے)۔ مومن اس دنیا میں عشق سے زندہ رہتا ہے نہ کہ خورد خواب سے۔ مگر عشق و مستی کہاں سے ملتی ہے؟ یہ آفتابِ مصطفےٰ کی شعاع ہے۔ جب تک تیری جان میں عشقِ مصطفےٰ کا سوز ہے تو زندہ ہے، کیونکہ یہی سوز تیرے ایمان کی حفاظت کرتا ہے۔ اوّل رموز آب و گل سے باخبر ہو پھر اس آب و گل کو اکسیرِ دل سے کندن بنا۔ دل میں اگر دین ہے تو وہ ہر قسم کی قوت کا سرچشمہ ہے۔ مگر دین صحبتِ کامل کے معجزات میں سے ہے (کاملین کی صحبت میں حاصل ہوتا ہے)۔ دین کو کتابوں میں تلاش نہ کر، دین تو کسی کامل کی نظر سے ملتا ہے۔ ہاں علم و حکمت کتابوں سے حاصل ہوتے ہیں۔ بوعلی سینا آب و گل کے اسرار جانتا ہے مگر دل کے زخموں اور سوز دل سے بے خبر ہے اس لئے بوعلی سینا کے بتلائے ہوئے خوب و زشت سے درگذر اور دل کی چارہ سازی اہلِ دل سے حاصل کر۔ محمد مصطفےٰ ایک ایسا سمندر ہیں جس کی موجیں بلند ہیں۔ ہمت کر کہ یہ سمندر تیری نہر (دل) میں بند ہو جائے۔ تو ایک مدت اس دریا کے کنارے پر پیچ و تاب میں رہا ہے مگر تو نے موجوں کے طمانچے نہیں کھائے ہیں۔ تھوڑی دیر کے لئے اپنے آپ کو دریا میں ڈال دے تاکہ تیری جانِ رفتہ پھر تیرے تن میں آ جائے۔ غرضکہ تو مسلمان ہے تو اس کے راستے کے سوا کوئی اور راستہ

نہ چل اور اُس رحمتِ عام سے نا اُمید نہ ہو۔ اگر تو اس کے راستے پر چلے گا تو تیری حالت کچھ اور ہی ہو جائے گی۔ کیونکہ اس کی رحمت عام ہے جو بھی اس کے بتلائے ہوئے راستے پر گامزن ہوتا ہے دین اور دنیا میں فوز و فلاح سے ہم کنار ہوتا ہے۔ اس میں کسی کی خصوصیت نہیں ہے اور اپنے آپ کو پہچان کر اپنی حقیقت دنیا پر فاش کر دے۔ یعنی فقر و غنا کے مقام پر فائز ہونے کی کوشش کر۔ اگر تو ایسا کرے گا تو تیرے سجدوں سے زمین کانپنے لگے گی۔

پردہ بگذار آشکارا ئی گزیں   تا بلرزد از سجود تو زمیں

اب ہمارے پیشِ نظر اقبال کی آخری تصنیف "ارمغانِ حجاز" ہے جو نومبر ۱۹۳۸ء میں شائع ہوئی اور "ایک پاک جذبہ اس کی تصنیف کا محرک ہوا یعنی انھوں نے ۱۹۳۶ء میں فریضۂ حج ادا کرنے کی تیاریاں شروع کیں اُن کے سلسلے میں وفورِ شوق نے ان کے دل کے درد بھرے ساز کو چھیڑا اور ان کی زبان جوش و مستی میں ترنم ریز ہونے لگی اور طبیعت میں آمد کا وہ زور بپا ہوا کہ رباعیوں پر رباعیاں موزوں ہوتی چلی گئیں یہاں تک کہ چند ہی دنوں میں کتاب مکمل ہو گئی۔"[1] "اس کتاب کے اکثر قطعات سے معلوم ہوتا ہے کہ شاعر اپنے عالمِ تصوّر میں حجاز کا سفر کر رہا ہے۔ فکر کی گہرائی اور عشق کی شدت ان قطعات کی خصوصیت ہے۔"[2]

بعض لوگوں نے کتاب کے سرسری مطالعے یا اپنے ذوقِ تصوّف کی وجہ سے یہ کہنا شروع کر دیا کہ آخر میں اقبال کے خیالات تصوّف کے

---

[1] اقبال کامل ص ۱۰۱   [2] ذکر اقبال ص ۲۹۶

متعلق وہی ہوگئے تھے جو شروع میں (یعنی اسرار خودی کی تصنیف تک) تھے۔ حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے۔ اصل میں انسان کی نفسیات ہے کہ وہ جس چیز کو خود پسند کرتا ہے اسی کو دوسروں میں بھی دیکھنا چاہتا ہے۔ اگر کسی میں وہ چیز برائے نام بھی پاتا ہے تو تعریف کرکے زمین کو آسمان بنا دیتا ہے اور اگر وہ بات اس میں نہیں ہوتی تو مذمت کرتا ہے تاکہ اپنے مذاق کو صحیح ثابت کرسکے۔ چنانچہ تصوف کا عوامی مذاق رکھنے والوں نے اقبال کے ساتھ ایسا ہی طرز عمل اختیار کیا ہے کہ یا اس کو اپنا جیسا صوفی ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں یا اس کی مذمت۔ صوفی اس وجہ سے ثابت کرتے ہیں کہ اقبال کے کلام میں بعض ایسے اشعار ان کو ملے ہیں جن کو اپنی کم نظری کے سبب تصوف کی تائید میں سمجھ بیٹھے ہیں اور مذمت اس بنا پر کرتے ہیں کہ اقبال نے عجمی تصوف کی شدت سے مخالفت کی ہے۔ مگر اس کے برعکس ہم اس کتاب میں بھی وہی خیالات پاتے ہیں جو ان کے ہر زمانے کی تصانیف سے پیش کرچکے ہیں یعنی یہ کہ وہ محض عجمی و ہندی تصورات کے مخالف ہیں نہ کہ نفس تصوف کے اور یہ بات ذیل کے انتخاب سے بخوبی ثابت ہوجائے گی جو اس کتاب سے کیا گیا ہے۔

عقل کی مذمت کا وہی انداز ہے جو اس سے قبل تھا۔ مثلاً

حضور اکرمؐ سے عرض کرتے ہیں:

فقیرم از تو خواہم ہر چہ خواہم دل کوہے خراشم از برگ کاہم
مرا درس حکیماں درد سر داد کہ من پروردۂ فیض نگاہم

ایک رباعی میں قوم سے خطاب کرتے ہیں کہ امام رازی سے حکمت قرآن شوق سے سیکھو اور اس کے چراغ سے اپنا چراغ روشن کرلیکن

اس نکتے کو مجھ سے سمجھ کہ زندگی بغیر مستی و سوز کے نہیں ملتی۔ اگر تم زندہ رہنا چاہتے ہو تو حکمت رازی کی بجائے سوز و مستی عشق اپنے اندر پیدا کرو

ز رازی حکمت قرآں بیاموز ۔۔۔ چراغ از چراغ او برافروز
دلے ایں نکتہ را از من فرا گیر ۔۔۔ کہ نتواں زیستن بے مستی و سوز

ایک رباعی کا مضمون یہ ہے کہ اگر آدمی کے سینے میں دل نہ ہوتا تو خرد اس کے لئے زنجیر بن جاتی۔ اور وہ نہ خودی کی طاقت کو آزما سکتا تھا نہ اپنے دست و پا سے غلامی کی زنجیروں کو توڑ سکتا تھا۔ بلکہ ہر حال میں راضی رہتا۔ یہ تو دل ہی ہے جو اُس کو خودی کی قوتوں کے آزمانے پر آمادہ کرتا اور غلامی کی زنجیروں کو توڑنے پر اُبھارتا ہے:

نہ نیروئے خودی را آزمودے ۔۔۔ نہ بند از دست و پائے خود کشودے
خرد زنجیر بودے آدمی را ۔۔۔ اگر در سینۂ او دل نبودے

ایک جگہ فرماتے ہیں کہ عقل اور وہ بھی عقل استدلالی، کسی کو منزل پر پہونچا سکتی ہے؟ یہ کام تو عشق اور صرف عشق کا ہے۔ اس لئے میں نے اپنی زمام کار دل کے ہاتھ میں دیدی ہے:

خرد از راندنِ محمل فرو ماند ۔۔۔ زمامِ خویش دادم در کفِ دل

عشق کی تعریف بھی اُسی جوش و مستی سے کرتے ہیں مثلاً مولٰنا روم نے مثنوی میں فرمایا ہے:

عاشقاں را ہر نفس سوزیدنی است ۔۔۔ بر دہِ ویراں خراج و عشر نیست

عشاق ہر دم آتشِ عشق میں جلتے رہتے ہیں۔ اِس لئے اُن کی مثال ایک ویران گاؤں کی سی ہے اور ویران گاؤں پر نہ خراج ہوتا ہے نہ عشر

یعنی ایسی حالت میں عشاق احکام شرعیہ کے لئے مکلف نہیں ہوتے۔

اقبال نے اسی خیال کو ذرا سے تغیر سے اپنا لیا ہے۔ یعنی مولانا کے ہاں جو بات عاشقِ خدا کے لئے کہی گئی ہے اقبال اسی کو عاشقِ خودی کے لئے کہتے ہیں۔ کہ اپنی خودی میں غلطاں و پیچاں رہنے والے گرفتارِ دل بلکہ ہمہ تن درد ہوتے ہیں اور کسی علاج کو قبول نہیں کرتے۔ جب یہ بات ہے تو اے خدا تو ہم سے (جو اپنے اس قدر گرفتار ہیں) سجود کا مطالبہ کیوں کرتا ہے کہ بادشاہ ویرانے گاؤں سے خراج کہاں وصول کرتے ہیں!

بخود پیچیدگاں در دل اسیر اند　　　ہمہ دردند و درماں ناپذیر اند
سجود از ما چہ می خواہی کہ شاہاں　　　خراجے از دہِ ویراں نگیرند

فرماتے ہیں مسلمانوں کی زبوں حالی و خستگی کا سبب یہ ہے کہ انھوں نے خدا اور رسول ؐ کے عشق کو خیرباد کہہ دیا ہے۔ حالانکہ دل کا تقاضا یہ تھا کوئی محبوب ہو۔ مگر یہ دل رکھتے ہوئے محبوب نہیں رکھتے۔ شعر کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خالی جذبات تو مسلمانوں کے پاس ہیں مگر کوئی نصب العین نہیں ہے جس کے حصول کے لئے ان کے دل میں تڑپ ہو

شبے پیشِ خدا بگریستم زار　　　مسلماناں چرا زارند و خوارند
ندا آمد، نمی دانی کہ ایں قوم　　　دلے دارند و محبوبے ندارند

عشق کی تعریف ایک جگہ اس طرح کی ہے:

نہاں اندر دو حرفے سرِّ کار است　　　مقامِ عشق منزلیست، دار است
براہیماں ز نمروداں نترسند　　　کہ عودِ خام را آتش عیار است

فقر و درویشی کا ذکر اس کتاب میں بلاشبہ بہت زیادہ ہے مگر کونسا فقر؟

(د) اسلامی فقر جس کی اُنھوں نے ہر زمانے میں تعریف کی ہے۔

ایک رُباعی میں حضورؐ سے عرض کرتے ہیں کہ دنیا میں لادینی کمال پر پہونچ گئی اور اس نے جہان کو دگرگوں کر دیا ہے۔ غضب کی بات ہے کہ دورِ حاضر کے ملحد روح کو بھی آثارِ بدن ہی میں سے بتلاتے ہیں۔ یعنی اُن کے نزدیک روح جسم سے الگ کوئی شے نہیں، عناصر کے امتزاجِ باہمی سے پیدا ہوتی اور اس کے ختم ہونے پر فنا ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ایسے حالات میں حضور اس فقر میں سے عنایت فرما دیجئے جو آپ نے صدیق اکبرؓ کو عطا فرمایا تھا تاکہ اس زمانے کے مُردہ و افسردہ دل مسلمانوں میں ہنگامہ زندگی پیدا ہو جائے اور یہ اس الحاد کا قلع قمع کرنے کے قابل ہو جائیں۔

دگرگوں کرد لادینی جہاں را ز آثارِ بدن گفتند جاں را
ازاں فقرے کہ با صدیق دادی بشورے آور ایں آسودہ جاں را

اپنی فقیری کی تعریف کے کنائے میں نفسِ فقر کی تعریف کرتے ہیں کہ میں نے بزرگوں سے وہ نکتۂ فقر سیکھا ہے کہ بادشاہوں سے بے نیاز ہوں اور اپنی فقیری سے جلوت اور خلوت دونوں جگہ کام لے رہا ہوں۔ جلوت میں اپنے قلم و زبان کے ذریعے دین کی اشاعت اور خلوت میں اپنے نفس کا احتساب کر کے اس کی خرابیوں کو دور کرنے کی کوشش اور خدا کے آگے روتا اور تضرع و الحاح کرتا ہوں۔

بجلوت نے نوازی ہائے من بیں بخلوت خود گدازی ہائے من بیں
گرفتم نکتۂ فقر از نیاگاں زسلطاں بے نیازی ہائے من بیں

مصر کے شاہ فاروق کو حضرت فاروقِ اعظمؓ کے اس پیغام پر عمل

کرنے کی فہمائش کرتے ہیں کہ اپنے اندر فقیری و سلطانی کو جمع کرنا چاہئے ایک مسلمان بادشاہ کی یہی شان ہوتی ہے۔ مسلمان نہ خالی سلطان ہوتا ہے نہ محض فقیر بلکہ بیک وقت فقیری اور سلطانی دونوں کا مالک ہوتا ہے۔

تو اے بادِ بیاباں از عرب خیز زنیلِ مصریاں موجے برانگیز
بگو فاروق را پیغامِ ...... فاروقؒ کہ در خود فقر و سلطانی بیامیز

فاروق کو نصیحت کرتے ہیں کہ خلافت، فقر و سریر کے آمیزے کا نام ہے یہ ایسی دولت ہے جس کی کوئی حد و انتہا نہیں ہے۔ اے جواں بخت اپنے ہاتھ سے اس فقر کا دامن نہ چھوڑ کہ اس کے بغیر بادشاہی زیادہ دن نہیں ٹھہرتی۔ (دنیا نے دیکھ لیا کہ اقبال کی یہ پیشین گوئی کیسی حرف بحرف صحیح ثابت ہوئی۔ یہی نہیں کہ فاروق بہت جلد اپنے تخت و تاج سے محروم بلکہ بڑی ذلت و خواری کے ساتھ جلاوطنی کی زندگی اختیار کرنے پر مجبور ہو گیا)

خلافت، فقر با تاج و سریر است زہے دولت کہ پایاں ناپذیر است
جواں بختا! مدہ از دست ایں فقر کہ بے او پادشاہی زود میر است

اہلِ عرب کی تعریف کرتے ہیں کہ خدا نے اُن کو نوعِ انسانی کے قافلے کا رہنما بنایا ہے۔ اِس لئے کہ اُنھوں نے فقر کے ذریعے اپنا امتحان لیا اور پھر دنیا میں انقلاب برپا کر دیا۔ اگر فقرِ تہیدستاں غیور ہے تو ایسے فقر کے ذریعے جہان کو تہ و بالا کیا جا سکتا ہے۔ عرب تہیدست تھے مگر فقرِ غیور کے مالک تھے اس لئے انھوں نے وہ انقلاب برپا کیا جس کی تاریخ میں مثال نہیں ملتی۔

عرب را حق دلیلِ کارواں کرد کہ او با فقر خود را امتحاں کرد
اگر فقرِ تہیدستاں غیور است جہانے را تہ و بالا تواں کرد

ایک دوسری رُباعی میں عربوں کو نصیحت کرتے ہیں کہ پھر آئینِ تسلیم و رضا اختیار کرو اور صدق و اخلاص اور وفا سے کام لو۔ میرے اشعار کے متعلق یہ نہ کہو کہ ایسے ہیں ویسے نہیں ہیں۔ بلکہ ان کو غور سے پڑھو اور اُن کے ذریعے جنونِ زیرک حاصل کرو۔

دگر آئینِ تسلیم و رضا گیر — طریقِ صدق و اخلاص و وفا گیر
مگو شعرم چنیں است و چناں نیست — جنونے زیرکے از من فرا گیر

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فقر کی تعریف کرتے ہیں:

ہنوز اندر جہاں آدم غلام است — نظامش خام و کارش نا تمام است
غلامِ فقرِ آں گیتی پناہ ہم — کہ در دینش ملوکیت حرام است

محبت از نگاہش پائدار است — سلوکش عشق و مستی را عیار است
مقامش عبدہٗ آمد ولیکن — جہانِ شوق را پروردگار است

مسلمان نے کسی زمانے میں فقر و سلطانی کو باہم ملایا تھا۔ لیکن اس زمانے نے سلطانی اور شیطانی کو ایک کر دیا ہے۔

مسلماں فقر و سلطانی بہم کرد — ضمیرش باقی و فانی بہم کرد
ولیکن الاماں از عصرِ حاضر — کہ سلطانی بہ شیطانی بہم کرد

ایسے فقیر کو دُعا دیتے ہیں جو مکتب کے بچوں کو حُرّیت کی تعلیم دیتا ہے اور جس کے فیضِ صحبت سے لوگوں کے دِل غنچے کی طرح کھل جاتے ہیں:

خدایا وقتِ آں درویش خوش باد — کہ دلہا از دمِش چوں غنچہ بکشاد
بہ طفلِ مکتب ما ایں دعا گفت — بپے نازنی بہ بندِ کس نیفتاد

درویش کی پہچان یہ بتلاتے ہیں کہ وہ خود نگہدار ہوتا ہے اور

زمانہ اُس کے زیرِ فرماں ہو کر اُس کے کام کو روز افزوں ترقی دیتا ہے۔ غرضکہ فقر و سلطانی اسی کا نام ہے کہ تم اپنے دِل کی اِس طرح نگہداشت کرو جس طرح دریا اپنے موتی کی کرتا ہے :

زمانہ کارِ او را می برد پیش | کہ مردِ خود نگہدار است درویش
ہمیں فقر است و سلطانی کہ دل را | نگہدارد چو دریا گوہر خویش

قلندر کی تعریف میں بھی پہلے سے زیادہ جوش و خروش پایا جاتا ہے مگر قلندر کی تعریف یہ ہے کہ ۔

قلندر جُرّہ بازِ آسمانہا | بہ بالِ او سبک گرد گرانہا
فضائے نیلگوں نخچیر گاہش | نمی گردد بگردِ آشیانہا!

قلندر میلِ تقریرے ندارد | بجز ایں نکتہ اکسیرے ندارد
ازاں کشتِ خرابے حاصلے نیست | کہ آب از خونِ شبیرؓ ندارد

خودی کی تعریف میں بھی پہلے سے زیادہ زور دیا جاتا ہے :

فرماتے ہیں جب اِنسان اپنے آپ سے عشق کرنے لگتا ہے تو اس کا یہ اثر ہوتا ہے کہ خدا اُس کی چشمِ باطن کو اپنے نور سے منوّر کر دیتا ہے۔ اور وہ خدا کے نور سے اپنے اصلی مقام کو دیکھ لیتا ہے یہی نہیں بلکہ اس دنیا میں اس کی نوائے صبحگاہی سے جہانِ عشق و مستی پیدا ہو جاتا ہے۔ اقبال اپنے متعلق ایسا ہی خیال رکھتے ہیں :

چو خود را در کنار خود کشیدم | بہ نورِ تو مقامِ خویش دیدم!
دریں دیر از نوائے صبحگاہی | جہانِ عشق و مستی آفریدم!

فرماتے ہیں عارفِ خودی وہ ہے جس نے کلمۂ توحید زبان ہی کہ

ادا نہیں کیا بلکہ اُس سے اپنی خودی کو بھی متاثر کیا۔ ایسا شخص مردہ دل لوگوں کو صاحب بصیرت بنا دیتا ہے۔ اگر کسی کو ایسا شخص میسر آجائے تو اُس کا دامن کسی حال میں بھی نہیں چھوڑنا چاہیے کہ میں نے ایسے شخص کی کمند میں مہر و ماہ کو گرفتار دیکھا ہے۔

کسے کو بر خودی زد لا الٰہ را — ز خاک مردہ رویاند نگہ را
مدہ از دست دامانِ چنیں مرد — کہ دیدم در کمندش مہر و مہ را

وہ جواں مرد، جو اپنے آپ کو فاش دیکھتا ہے جہانِ کہنہ کو پھر سے پیدا کر دیتا ہے، اُس کا ہزاروں انجمن طواف کرتی ہیں۔ اس لئے کہ وہ اپنی خودی کے ساتھ خلوت گزیں ہو کر اپنا احتساب کرتا ہے (مگر یہ خلوت گزینی ہے جس کے لئے نہ جگہ کی شرط ہوتی نہ وقت کی بلکہ خودنگر و خود شناس آدمی ہر حال میں اپنی ذات کی طرف متوجہ رہتا ہے۔ اور اپنی صلاحیتوں کا جائزہ لے کر ان کو بروئے کار لاتا اور اپنے نفس کا احتساب کر کے اپنی اصلاح کرتا رہتا ہے:

جواں مردے کہ خود را فاش بیند — جہانِ کہنہ را باز آفریند
ہزاراں انجمن اندر طوافش — کہ او با خویشتن خلوت گزیند

اس لئے خود آگاہوں کی صحبت اختیار کرنا اور خود ناشناسوں سے دور رہنا چاہیے کہ خودی کی تعمیر و تخریب کا انحصار صحبت پر بہت زیادہ ہے:

اَلا اے کشتۂ نامحرمے چند — خریدی از پئے یک دل غمے چند
ز تاویلاتِ ملایاں نکوتر — نشستن با خود آگاہے دمے چند

جب کوئی قوم باتوں سے گذر کر کام کرنے لگتی ہے تو اُس کی

خاک سے آرزو پیدا ہوتی ہیں۔ اور آرزو سے خودی شمشیرِ بُرّاں بن جاتی ہے جس کی بُرّش کا یہ حال ہوتا ہے کہ اس کا دم اور رنگ ہا بُرد ز بو ہا

چو قومے در گذشت از گفتگو ہا — ز خاکِ او بروید آرزو ہا
خودی از آرزو شمشیر گردد — دمِ او رنگ ہا بُرد ز بو ہا

خودی عشق سے زندہ رہتی اور آرزو ہائے پے بہ پے سے قوی ہوتی ہے۔ مگر جب تن کے تقاضوں ہی میں کھو جاتی ہے تو ہلاک ہو جاتی ہے کہ تن کے تقاضوں کا منشار کھانا، سونا اور مر جانا ہی تو ہے۔

دلے چوں صحبتِ گِل می پذیرد — ہماندم لذتِ خواہش بمیرد
شود بیدار چوں 'من' آفریند — چو 'من' محکومِ تن گردد بمیرد

تقدیر کے متعلق بھی وہی خیال ہے جو پہلے تھا۔ یعنی یہ کہ تقدیر پہلے سے بنی بنائی کوئی چیز نہیں ہے بلکہ انسان اپنے عمل سے خود بناتا اور بگاڑتا رہتا ہے۔ ذیل کی رباعی میں تقدیر کے ساتھ ساتھ تدبیر کے غلط مفہوم کی بھی توضیح کی ہے:

بہ رومی گفت با من راہبِ پیر — کہ دارم نکتۂ از من فراگیر
کند ہر قوم پیدا مرگِ خود را — ترا تقدیر و ما را کشت تدبیر

یعنی جب انسان یہ سمجھ لیتا ہے کہ کامیابی صرف میری تدبیر پر موقوف ہے تو یہ عقیدہ بھی ہلاکت کا باعث ہے مسلمان کو یہ تعلیم دی گئی ہے کہ سعی و جہد کرو اور کامیابی خدا پر چھوڑ دو۔ السعی منی والاتمام من اللہ تعالیٰ۔

ارمغانِ حجاز کے اُردو حصے میں فرماتے ہیں:

خبر نہیں کیا ہے نام اس کا خدا فریبی کہ خود فریبی
عمل سے فارغ ہوا مسلماں بنا کے تقدیر کا بہانہ

دل کی تعریف پہلے بہت کچھ کر چکے ہیں۔ مگر جس میں یہ عالمِ آب و گِل باوجود اپنی وسعتوں کے گم ہو جاتا ہو اس کی تعریف کی کوئی انتہا ہو سکتی ہے ایسی وجہ ہے کہ اقبال نے اس لطیفہ روحانی کی تعریف جہاں بہت زیادہ کی ہے وہاں ہر موقع پر اس کے ایک اور ہی وصف کو بیان کیا ہے اور بیان بھی ایک اور ہی انداز میں۔

ایک رباعی میں دل کو علم اور نگاہِ پاک بین پر اس طرح ترجیح دیتے ہیں:

زعلم چارہ سازے، بے گدازے　　بسے خوشتر نگاہِ پاک بازے
نکوتر از نگاہِ پاک بازے　　دلے از ہر دو عالم بے نیازے

دل کی وسعتوں کا بیان اِس طرح کرتے ہیں:

دل آں بحر است کو ساحل ندارد　　نہنگ از ہیبتِ موجش بلرزد
ازاں سیلے کہ صد ہامون بگیرد　　فلک با یک حباب او نیرزد

نگہ دید و خرد پیمانہ آورد　　کہ پیماید جہانِ چار سو را
نہ آشامے کہ دل کردند نامش　　بخویش اندر کشید این رنگ و بو را

مگر جہانِ دل اس جہانِ آب و گِل سے بالکل مختلف ہے:

جہانِ دل جہانِ رنگ و بو نیست　　درو پست و بلند و کاخ و کو نیست
زمین و آسمان و چار سو نیست　　درین عالم بجز اللہ ہو نیست

مولانا روم کی تعریف تقریباً ہر کتاب میں کی ہے۔ مگر مرشد اور ایسے مرشد کی تعریف سے جی کہاں بھر سکتا ہے جس کے بارے میں یہ خیال ہو کہ:

نصیبے بُردم از تاب وتب او شبم مانندِ روز از کوکب او
غزالے در بیابانِ حرم بیں کہ ریزد خندۂ شیر از لب او

گرہ از کارِ ایں ناکارہ وا کرد غبارِ رہگذر را کیمیا کرد
نئے آں نے نواز پاکبازے مرا با عشق و مستی آشنا کرد

بروے من در دل باز کردند ز خاک من جہانے ساز کردند
ز فیض او گرفتم اعتبارے کہ با من ماہ و انجم ساز کردند

لہٰذا اس کتاب میں یہ شراب دو آتشہ و سہ آتشہ ہو گئی ہے۔

قوم سے خطاب کرتے ہیں کہ پھر وہی شرابِ کہن پی جس کے ایک جام کی قیمت ملکِ پرویز بھی نہیں ہو سکتا اور وہ شراب رومی کے ہاں مل سکتی ہے۔ اس لئے رومی کے اشعار کو حرزِ جاں بنا لے:

بکامِ خود دگر آں کہنہ مے ریز کہ با جامش نیرزد ملکِ پرویز
ز اشعارِ جلال الدین رومی بہ دیوارِ حریمِ دل بیاویز

رومی کے ساغر سے وہ شراب لے جس کی تاثیر سے پتھر میں لعل پیدا ہوتے ہیں۔ جو غزال کو شیر کا دل بخشتی اور پشتِ پلنگ سے داغ دھوتی ہے۔ یعنی کمزور کو قوی اور ناقص کو کامل کر دیتی ہے۔

بگیر از ساغرش آں لالہ رنگے کہ تاثیرش دہد لعلے بہ سنگے
غزالے را دلِ شیرے بہ بخشد بشوید داغ از پشتِ پلنگے

رومی سراپا درد و سوزِ آشنائی ہے اور اُس کا وصل، جدائی کے مفہوم کو خوب سمجھتا ہے۔ یعنی وہ شنکر اور ابنِ عربی کی طرح وصل کی تعلیم نہیں دیتا کہ قطرہ کو دریا میں فنا ہوکر دریا بننے کی کوشش کرنی چاہیئے بلکہ وہ ایسے وصل کا قائل ہے جیسا لوہے کا آگ کے ساتھ ہوتا ہے کہ آگ میں تپ کر آگ کا رنگ اور خواص تو اختیار کر لیتا ہے مگر اپنے تشخصِ ذاتی کو ہاتھ سے نہیں جانے دیتا۔ یہی اسلامی فنا ہے کہ انسان اپنے اندر صفاتِ خداوندی جذب کرتا ہے نہ کہ اپنے آپ کو ذاتِ خداوندی میں فنا۔

سراپا درد و سوزِ آشنائی　　وصالِ او زبان دانِ جدائی
جمالِ عشق گیرد از نئے او　　نصیبے از جلالِ کبریائی

رومی کا خیال (بلندی میں) ماہ و انجم سے باتیں کرتا ہے۔ اور اس کی نگاہ پروین سے بھی آگے دیکھتی ہے۔ تو اپنے دلِ بیتاب کو اس کے سامنے رکھ دے۔ اُس کو یہ کمال حاصل ہے کہ اُس کا نفس سیماب سے رعشہ کو چن لیتا ہے۔ یعنی وہ ناممکن کو ممکن کر دکھاتا ہے اور یہ مقام اس کو عشق سے حاصل ہوا ہے اگر تم اپنے دل کو اس کے سامنے رکھ دوگے (اُس کے کلام کو سمجھ کر اُس پر عمل کروگے)، تو دنیا کے مخمصات کی وجہ سے جس لایعنی اضطراب میں مبتلا ہو گئے ہو اس سے نجات پاکر طمانیتِ خاطر سے ہمکنار ہو جاؤگے۔

خیالش با مہ و انجم نشیند　　نگاہش آں سوئے پروین ببیند
دلِ بیتاب خود را پیشِ او نہ　　دمِ او رعشہ از سیماب چیند

اسرار فقیری بھی رومی سے سیکھنے چاہئیں۔ اس نے کہ اس کا فقر وہ ہے جس پر امیری بھی رشک کرتی ہے اور اُس فقر درویشی سے

دور رہنا چاہیے جس نے تجھ کو اس سربزیری کے مقام پر پہونچا دیا ہے
قوم کو اسلامی فقر کی تعلیم اور موجودہ زمانے کے فقر سے دور رہنے کی
ہدایت کرتے ہیں کہ اسی فقر نے مسلمانوں کو موجودہ پستی میں لا ڈالا ہے:

ز رومی گیر اسرار فقیری — کہ آں فقر است محسود امیری
حذر زاں فقر و درویشی کہ از وے — رسیدی بر مقام سربزیری

فرماتے ہیں خودی، جب خدا سے دور ہو گئی تو اُس نے فقر کو آداب گدائی سکھا دیئے۔ میں نے رومی کی چشم مست سے مقام کبریائی کا سرور حاصل کیا ہے۔ یعنی اس یقین سے سرور حاصل ہے کہ انسان کا مقام بہت بلند ہے (منزل ما کبریاست) اور یہ یقین رومی کی تعلیم سے حاصل ہوا ہے:

خودی تا گشت مہجور خدائی — بہ فقر آموخت آداب گدائی
ز چشم مست رومی وام کردم — سرورے از مقام کبریائی

میرے تاک سے مئے روشن گر رہی ہے۔ اس لئے وہ شخص بڑا خوش قسمت ہے جو میرے کلام سے فیض اندوز ہوتا ہے اس لئے کہ مجھے اُس آگ سے حصّہ ملا ہے جو سنائی نے رومی کے دل میں بھڑکائی تھی۔ یعنی جس طرح حکیم سنائی کے کلام سے رومی کے دل میں آتش عشق پیدا ہوئی اسی طرح رومی کے کلام نے میرے دل میں سوز عشق پیدا کیا ہے:

مئے روشن ز تاک من فرو ریخت — خوشا مردے کہ در داما نم آویخت
نصیب از آتشے دارم کہ اوّل — سنائی از دل رومی بر انگیخت

یہاں "اقبال کے تصوف سے متعلق خیالات" کا جائزہ قریب قریب ختم ہو جاتا ہے اور ہم نے جو خاکہ شروع میں پیش کیا تھا اس میں جن رنگوں کے بھرنے کی ضرورت تھی وہ بھی اپنی بساطِ فکر کے مطابق بھر چکے ہیں، اس اعتبار سے کتاب ختم ہو جانی چاہیئے، مگر چونکہ بعض اشخاص نے، جیسا کہ ہم اس سے پہلے عرض کر چکے ہیں۔ یہ کہنا شروع کیا ہے کہ اقبال نے آخر میں تصوف کے متعلق اپنا نقطۂ نظر بدل دیا تھا، حتیٰ کہ وہ "وحدت الوجود" کے بھی قائل ہو گئے تھے اور یہ لوگ ان کے آخری زمانہ کے کلام میں سے بعض ایسے اشعار بھی پیش کرتے ہیں جو ان کی "رسائی فکر" کی رو سے "وحدت الوجود" کی ترجمانی یا انہی خیالات کے حامل ہیں جنکی وہ مخالفت کرتے آئے ہیں۔ مگر یہ بات ہمارے نزدیک سرتا سر بہتان یا کم از کم ع فکر ہر کس بقدر ہمت اوست! کا مصداق ہے۔ اس لئے جن لوگوں نے اس قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے ہم ان میں سے مشتے نمونہ از خروار" کے طور پر صرف تین بزرگوں کا ذکر کرتے ہیں، وہ تین بزرگ یہ ہیں (۱) میکش اکبر آبادی (۲) پروفیسر سلیم چشتی اور (۳) عبدالغنی خاں نیازی

اقبال کے نقاد

(۱) میکش صاحب نے اقبال کے مندرجہ ذیل اشعار و اقتباسات کو وحدت الوجود سے متعلق بتلایا ہے:-

(۱) بکرا جوئی، چرا در پیچ و تابی | کہ او پیداست تو زیر نقابی
تلاش او کنی جز خود نہ بینی | تلاش خود کنی، جز او نیابی

(۲) قدیم و محدث ما از شمار است | شمار ما طلسم روزگار است
(۳) بخلوت ہم بجلوت نور ذات است | میان انجمن بودن حیات است

(۴) "ایک" "انائے محیط" کے نظریے سے کوئی غیر نہیں ہے۔ اس میں تصور اور

عمل، جلنے کا عمل، اور تخلیقی عمل؛ سب ایک حیثیت رکھتے ہیں،

(۵) "درحقیقت مادی عالم کوئی ایسا ہیولیٰ نہیں جو شروع سے خدا کے ساتھ موجود ہو، اس کی ماہیت ایک عمل کی سی ہے جس کو فکر باہم دگر متفرق اشیاء کی ایک کثرت میں تقسیم کر دیتی ہے۔" [۱]

(۶) "مذہب اسلام کی رو سے خدا اور کائنات، کلیسا اور ریاست اور روح اور مادّہ ایک ہی کل کے مختلف اجزاء ہیں۔" [۲]

(۷) گفت آدم؟ گفتم از اسرار اوست
گفت عالم؟ گفتم او خود روبروست (جاوید نامہ)

(۸) خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

(۱۰) تو اے نادان! دل آگاہ دریاب
بخود مثل نیاکاں راہ دریاب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش
ز لا موجود الا اللہ دریاب

محوّلہ بالا اقتباسات نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ :-

"وحدت الوجود کے متعلق علامہ اقبال کے یہ خیالات آپس میں متضاد معلوم ہوتے ہیں، لیکن اس کو تضاد نہیں سمجھنا چاہیئے بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اپنے ابتدائی دور میں وحدت الوجود کے مخالف تھے، جسے اسرار خودی کا زمانہ کہنا موزوں ہوگا۔ اس وقت ان کا خیال تھا کہ تصوف اور خصوصاً وحدۃ الوجود کا عقیدہ نفی خودی کے مترادف ہے اور جب ان کو اپنے خیال کے خلاف اند

---

[۱] خطبات اقبال [۲] خطبۂ صدارت مسلم لیگ ۱۹۳۰ء

ہونے کا علم ہو گیا تو انہوں نے صراحت سے وحدۃ الوجود کی تائید کی۔ تاریخی ترتیب سے بھی وحدۃ الوجود کی مخالفت وحدۃ الوجود کی موافقت سے موخر ہے جو اس بات کا مرحبی شہرت ہے کہ علامہ نے اپنے خیالات سے رجوع کیا ہے"۔ [1]

(۱) کراچی، چہار ربیع وتلی .....

اس قطعہ کو "وحدت الوجود" کی تائید میں پیش کیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ تردید میں ہے۔

شاعر صاف کہہ رہا ہے کہ آو بیدہ ست تو زیر نقاب۔ یعنی اُو اور تو کا کھلا ہوا تشخص موجود ہے، اسی طرح تیسرے اور چوتھے مصرعوں میں آو اور خود کا امتیاز۔ اور شعر کا مطلب یہ ہے کہ خدا کو اپنے معرفت کے بغیر نہیں پہچان سکتے۔

(۲، ۳) قدیم و محدث .....

بھلا ان اشعار کو وحدت الوجود سے کیا تعلق، یہاں تو شاعر قدیم اور محدث کے فرق کی مخالفت کر رہا ہے کہ قدیم اور محدث کا فرق جو ہم کیا کرتے ہیں کہ خدا قدیم ہے اور ہم محدث ہیں، تو یہ گردش زمانہ کا طلسم ہے۔ اور نہ خلوت و جلوت دونوں جگہ نور ذات ہی ہے (ہو الظاہر، ہو الباطن، ہاں، انجمن میں ہونے کا نام اس نے جلوت رکھ دیا ہے (انجمن سے مراد عالم ہے) اور جب حیات اور وجود مطلق، دو الگ الگ تشخص موجود ہیں، تو وحدت الوجود کہاں؟ اور یہ حقیقت ہے کہ ع [2]

یعنی جہاں تک معرفت ذات کا تعلق ہے، وحدت ہی وحدت ہے، مگر اس تشخصات و تعینات کے عالم میں خالق و مخلوق دونوں الگ الگ ہی سامنے پڑیں گے

---

[1] نقد اقبال ص۱۳۱ [2] نہ تھا کچھ تو خدا تھا کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا

(۳) [illegible] ... [illegible]
[illegible]
[illegible]۔

(۴) [illegible] ... [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

(۵) [illegible] ... [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]۔

(۶) [illegible] ... [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

(۷) [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اس رباعی میں بعض دوسرے حضرات کو بھی وحدت الوجود کا دھوکہ ہوا ہے حالانکہ یہ بھی خودی کی تعریف میں ہے مگر وجودی حضرات کو جہاں "لاموجود" نظر آیا اور انہوں نے وحدت الوجود کا نعرہ لگایا۔ اگر وہ چوتھے مصرعے کا ترجمہ اس طرح کرتے کہ "لاموجود" سے "الا اللہ" کو سمجھو تو ان کو یہ دھوکا نہ ہوتا، کیونکہ اقبال تو خودشناسی کے اثبات میں فرماتے ہیں کہ تمہارے اسلاف نے خودشناسی کے ذریعہ خدا کو پہچانا تھا اور تم نفی خودی اور فنائے ذات کے ذریعہ پہچاننا چاہتے ہو۔ ع

ایں خیال است و محال است و جنوں

اگر خدا کی معرفت مطلوب ہو تو اپنے اسلاف کی طرح اسی خودی کے ذریعہ حاصل کرو جس کو تم اپنے زعم میں عالم اور اس کی دوسری اشیاء کی طرح "لاموجود" سمجھ رہے ہو۔

مسئلہ فنا سیکش صاحب فرماتے ہیں کہ اقبال نے صوفیوں کی "فنا" کو بھی بدھ مت اور ویدانت والوں کی فنا قرار دے دیا، حالانکہ ان دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے، آگے چل کر اکابر صوفیاء کے اقوال و اشعار پیش کئے ہیں اور اس کے بعد فرماتے ہیں کہ:-

"سب سے زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ نفی خودی اور فنا کے شدید مخالف علامہ اقبال بھی بالکل اسی طرح فنا کو ضروری سمجھتے ہیں" اور اپنے خیال کی تائید میں علامہ کے کلام سے مندرجہ ذیل اشعار نقل کئے ہیں:-

(۱) اندکے اندر حرائے دل نشیں | ترک خود کن سوئے حق ہجرت گزیں
(۲) محکم از حق شو ز خود بیگانہ شو | ذرہ بر ہم زن تو خود نشانی
(۳) تا نہ رمز لا الٰہ آید بدست | بند غیر اللہ را نتواں شکست

(۴) درجہاں آغاز کار از حرف لاست — این نخستین منزل مرد خداست

(۵) لا مقام ضربہائے پے بہ پے — ایں غو رعدست نے آواز نے

(۶) ضرب او ہر بود را سازد نبود — تا برون آئی ز گرداب وجود

(۷) ایں کہ می بینی نیرزد با دو جو — از جلال لاالہ آگاہ شو

(۸) ہر کہ اندر دست او شمشیر لاست — جملہ موجودات را فرمانرواست

ہم اول اقبال کے اشعار کی تشریح کرتے ہیں۔ اس کے بعد یہ بتلائیں گے کہ اسلامی تصوف کی فنا کیا ہے اور عجمی تصوف نے فنا سے کیا مراد لی ہے اور عجمی تصوف کی 'فنا' میں اور بدھ مت اور ویدانت کی فنا میں کیا فرق ہے۔

اشعار کی تشریح

۱۔ اس شعر میں تھوڑی دیر کیلئے خلوت نشین ہونے کی تلقین فرماتے ہیں مگر اس خلوت میں رجوع الی اللہ ایسا ہو کہ اپنا بھی ہوش نہ رہے اقبال کے کلام کا بالاستیعاب مطالعہ کرنے والے جانتے ہیں کہ وہ مستقل اور ہمہ وقتی بیخودی اور خلوت نشینی کے خلاف ہیں نہ کہ تھوڑی دیر کی خلوت کے بلکہ وہ تو کبھی کبھی خلوت میں بیٹھ کر احتساب نفس کرنے کو تربیت خودی کے لئے ضروری سمجھتے ہیں اور ساتھ ہی فرماتے ہیں کہ ایسی حالت میں دل کا دامن نہیں چھوڑنا چاہیئے، کہ اس کے بغیر رجوع الی اللہ میں کمال پیدا نہیں ہو سکتا، مکیش صاحب نے "ترک خود کن" کے ساتھ "اندکے اندر حرائے دل نشیں" کو پیش نظر نہیں رکھا ورنہ وہ اس شعر کو نفی خودی کی مثال میں درج نہ کرتے،

(۲) دوسرے شعر میں "من رآنی فقد رای الحق" کی طرف اشارہ کیا ہے، حضورؐ نے فرمایا ہے کہ جس نے مجھے دیکھا، اس نے خدا کو دیکھا، اقبال کا منشا یہ ہے کہ حضورؐ کی سنت کو اپنے سامنے رکھو کہ حضورؐ کے اخلاق کا اختیار کرنا ہی تخلقوا باخلاق اللہ پر عمل پیرا ہونا ہے۔

دوسرے مصرعے کا مطلب یہ ہے کہ حضورؐ کی طرف ایسے متوجہ رہو کہ پلک جھپکا کیا معنی، خود اپنے آپ کو بھی بھول جاؤ۔ یعنی اتباعِ سنت میں اپنی خواہش اور ذاتی رائے کو مطلق دخل نہ دو، کہ یہ بات اتباع کے منافی ہے۔ یا یہ معنی ہیں کہ اتباعِ رسول میں ایک لمحہ بھی غافل نہ رہو۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ تمہاری خواہش رفتہ رفتہ اللہ رسول کی رضا میں گم ہو جائے گی، اور یہی ایک مومن کی معراج ہے۔

(۳) اسی شعر میں لا الٰہ الا اللہ کی تفسیر کی ہے کہ جب تک لا الٰہ الا اللہ کا رمز تمہاری سمجھ میں نہیں آئے گا، غیر اللہ کی غلامی سے آزاد نہیں ہو سکتے، ظاہر ہے کہ یہ کلمہ محض پڑھ لینے کے لئے نہیں ہے بلکہ اسکی کیفیت اپنے اوپر طاری کرنی چاہیئے اور وہ یہ ہے کہ عقیدہ و عمل ہر اعتبار سے، خدا کے سوا کسی کو معبود نہ سمجھا جائے، جب یہ کیفیت انسان پر طاری ہو جاتی ہے تو انسان صرف خدا ہی سے ڈرتا اور اسی سے امیدیں وابستہ کرتا ہے۔

(۴) فرماتے ہیں کہ دنیا میں آغاز کار حرفِ 'لا' ہی سے ہوتا ہے، یعنی اول نفی ہی میں کمال پیدا کیا جاتا ہے، پھر اثباتِ باری تعالیٰ کی نوبت آتی ہے، اسی لئے 'لا الٰہ' پہلے ہے اور 'الا اللہ' بعد میں، اور یہ نفی، نفیِ مطلق نہیں ہے، بلکہ دل و دماغ سے غیر اللہ کو نفع و ضرر میں مختار نہ سمجھنا ہے، انبیاء اور مصلحین نے پتھر کی مورتیوں سے لیکر خواہشات نفس اور رسوم و رواج کے اصنام تک کا خاتمہ کیا، تب ہی وہ لوگوں کے قلوب میں الا اللہ کا نقش قائم کر سکے۔

ہر بنائے کہنہ کآباداں کنند
اول آں بنیاد را ویراں کنند

(۵) 'لا' اور 'الا' دو مقام ہیں۔ پہلا تخریب کا اور دوسرا تعمیر کا، جب تک تخریب نہ ہوگی تعمیر کیونکر ہو سکتی ہے۔ اور تخریب بھی ایسی کہ پہلے اور بے پناہ، ہوا نرمی و آہستگی کے ساتھ نہیں کہ آوازے کی طرح دل خوش کن ہو، بلکہ صدائے رعد

کی طرح دل ہلا دینے والی، یعنی اہل ہر اُس چیز کو پوری قوت کیسا تھ نیست و نابود کر دو جو شرک اور کفر سے تعلق رکھتی ہے، اور اس کے بجائے اس کی جگہ توحید کو قائم کرو۔

(۵) لا الٰہ الا اللہ کی ضرب ہر لہو کو نابود کر دیتی ہے، یہاں تک کہ تم گرداب وجود سے باہر آجاتے ہو، یعنی غیر اللہ کا فریب اور غیر اللہ کی قید سے وہی شخص نکل سکتا ہے جو لا الٰہ الا اللہ کے رمز سے واقف ہے، ورنہ گرداب وجود سے باہر آنا بہت مشکل ہے جیسا کہ اقبال نے ایک اردو کے شعر میں وضاحت کے ساتھ کہا ہے۔

دل و نظر کا سفینہ سنبھال کر لے جا
مہ و ستارہ ہیں بحرِ وجود میں گرداب

(۷) فرماتے ہیں جلال لا الٰہ کے آگے پوری کائنات کی بھی کوئی حقیقت نہیں ہے یعنی جس کی نگاہوں میں لا الٰہ الا اللہ کا جلال سما جاتا ہے وہ اس کائنات کو پرکاہ کے برابر بھی نہیں سمجھتا، اس کی نظر میں صرف خدا کی قدرت و جبروت ہوتی ہے۔ اس لئے اسی کے آگے سر جھکاتا اور اسی سے دل لگاتا ہے۔

(۸) جس کے ہاتھ میں لا الٰہ الا اللہ کی شمشیر ہے، تمام موجودات عالم اس کے زیر فرمان ہے، مگر اس کلمے کو محض پڑھ لینے سے یہ بات حاصل نہیں ہو سکتی تاوقتیکہ اس کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے اپنے آپ کو وقف نہ کر دیا جائے، چنانچہ اسلام کی تاریخ اس پر گواہ ہے کہ جس وقت عرب کے صحراؤں نے اس کلمے کی حقیقت کو سمجھ لیا تو قیصر و کسریٰ کے تخت الٹ دیئے اور آدھی سے زیادہ دنیا کو فتح کر لیا۔

اقبال کے اشعار کی شرح پڑھ لینے کے بعد ناظرین فیصلہ کریں کہ ان اشعار میں "فنا" کی تعلیم ہے یا بقا کی، مگر معترض نے ہر اس شعر کو فنا سے متعلق کر دیا جس میں ان کو کلمہ "لا" نظر آیا، غالباً ان کے پیش نظر غالب کا یہ شعر رہا ہے۔

فنا تعلیمِ درسِ بے خودی ہوں اس زمانے سے
کہ مجنوں لام الف لکھتا تھا دیوارِ دبستاں پر

حالاں کہ غالب نے محض شاعری کی ہے

اقبال کے اشعار میں نہ فنا کی تعلیم ہے نہ درسِ بے خودی، بلکہ یہاں تو زندگی اور ہوشیاری کا سبق ملتا ہے، وہ تو یہ چاہتے ہیں کہ مسلمان اس انقلاب آفریں کلمے کے ہر راز سمجھیں تاکہ دنیا پر حکمرانی کرنے کے قابل ہو جائیں مسلمانوں نے جب سے اس کلمے کے تقاضوں کو فراموش کیا ہے، وہ یا اپنی خواہشات کے غلام ہو کر رہ گئے ہیں یا دوسروں کے محتاج اور دست نگر، اور دونوں صورتوں میں ان کا ملی وقار ختم ہو کر ذلت و خواری ان کے حصے میں آگئی ہے۔

غرض کہ اقبال نے مخالفت اس فنا کی کی ہے جو بدھ مت اور ویدانت وغیرہ کے راستے سے تصوف میں داخل ہوئی ہے اور جس کو اس فنا سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے جو دینی اعتبار سے مستحسن ہے، جائز اور حلال اشیاء کا کھانا پینا ترک کر دینا فاقوں پر فاقے کر کے جسم کو کمزور بنا لینا، لوگوں سے اختلاط ترک کر کے گوشہ نشینی میں زندگی گذار دینا، یا ہمہ وقت خدا کی یاد میں رہنے کا یہ مطلب لینا کہ ماسوا کا خیال بھی دل میں نہ آنے پائے اور اس کے لئے دائمی محویت کا اپنے اوپر طاری کرنا اسلامی نقطۂ نگاہ سے نہ فنا ہے نہ بے خودی اسلامی فنا تو یہ ہے کہ انسان کے افعال ذمیمہ اور ملکاتِ ردیہ زائل ہو جائیں، مثلاً دل سے حبِ غیر اللہ کا غلبہ، حرص و طمع، طولِ امل، کبر و عجب اور ریا وغیرہ نکل جائیں یا غیر اللہ کے ساتھ وہ تعلق نہ رہے جو اہلِ دنیا کو ہوتا ہے کہ ہر وقت دنیا ہی پیشِ نظر رہے، بلکہ اس سے بھی زیادہ واضح تعریف فنا کی یہ ہو سکتی ہے کہ تمہاری خواہش، ہمارا ارادہ، اور .... تمہارا فعل، آزاد اور مطلق العنان ہونے کی بجائے، خدا کی خواہش، خدا کے ارادے اور خدا کی مرضی کے تابع ہو، کہ جو خدا کی مرضی وہ ہماری مرضی، جو خدا کا ارادہ وہ ہمارا ارادہ اور جو خدا کا فعل وہ ہمارا فعل۔ جیسا کہ قربِ نوافل والی حدیث کے بیان میں اس

سے پہلے تشریح ہو چکی ہے، یا جیسا کہ قرآن کی آیت "اِنَّ صَلَاتِیْ وَنُسُکِیْ وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِیْ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ" کے مفہوم سے مستنبط ہوتا ہے کہ ہماری ہر چیز اللہ کے لئے ہے، ہمارے نفس کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے، مگر عجمی تصوف نے زیادہ تر اسی فنا کی تعلیم دی ہے جو بدھ مت اور ہندو جوگیوں کا شعار ہے، ورنہ "وُجُودُکَ ذَنْبٌ" کا مقولہ کیا معنی رکھتا ہے؟

خارج سے قطع نظر کر لینا

میکش صاحب نے اقبال کے اس اعتراض پر کہ "یہ مسلک (تصوف یا وحدت الوجود) خارج سے قطع نظر کرنے کی تعلیم دیتا ہے اور دراصل خارجی عالم سے قطع نظر کرنے کی وجہ بھی یہی ہے کہ جب عالم فریب مایا اور غیر حقیقی ہے تو اس سے قطع نظر کئے بغیر حقیقت کا علم کیسے ہو سکتا ہے"۔ فرماتے ہیں کہ جو لوگ "ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاھِرُ وَالْبَاطِنُ" کے قائل ہیں وہ نہ ظاہر سے قطع نظر کر سکتے ہیں نہ باطن سے اور اپنے اس جواب کی تائید میں **شاہ نیاز بریلوی** رح کا یہ شعر پیش کرتے ہیں:

ہم اول و آخر منم، ہم ظاہر و باطن منم
ہم عالم دنیا منم، ہم نشئہ عقبیٰ منم

ہم حیران ہیں کہ شاہ صاحب کے شعر سے یہ مطلب کس طرح نکلتا ہے کہ صوفی ظاہر و باطن دونوں پر نظر رکھتے ہیں، شاہ صاحب تو نشۂ وحدت الوجود میں سرشار ہو کر یہ فرما رہے ہیں کہ ہر چیز میں ہی ہوں، کیونکہ ان کے نزدیک یہ کہنا کہ "سب کچھ خدا ہے" اور یہ کہنا کہ "سب کچھ میں ہوں" ایک ہی بات ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وجودی حضرات "ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاھِرُ وَالْبَاطِنُ" والی آیت کو وحدت الوجود کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں۔

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ اقبال کا مسلک بھی یہی ہے، انہوں نے جہاں

نظر بہ باطن کی مخالفت کی ہے اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ باطن سے مطلقاً قطع نظر کر لینی چاہیئے بلکہ نظر بہ باطن پر حصر کر لینا اور خارجی عالم سے قطع نظر کر لینا صحیح طریق کار نہیں ہے۔" اس کے بعد اقبال کی کتابوں میں سے مندرجہ ذیل اقتباسات دیئے ہیں ،

"قرآن تو انفس (خودی) اور آفاق (عالم طبعی) دونوں کو علم کے سرچشمے کہتا ہے ، خدا اپنی نشانیاں باطنی تجربے میں بھی ظاہر کرتا ہے اور ظاہر میں بھی۔" [1]

پھر فرماتے ہیں :۔" اسی طرح اقبال نظر بباطن پر زور دیتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں لینا چاہیئے کہ وہ خارج سے قطع نظر کرنے کو ضروری سمجھتے ہیں مثلاً :۔

حکم دشوار است تا دیلے مجو   جز بقلب خویش قندیلے مجو
اندکے اندر جہانِ دل نگر   تا ز نورِ خود شوی روشن بصر

جہانِ چار سُو اندر بر من   ہوائے لامکاں اندر سر من
ز نکوئی مسلماں خود فروش است   گرفتار طلسم چشم و گوش است

اوپر کے تمام اقتباسات اور اشعار بالکل بے محل نقل کئے ہیں ، اگر معترض ان اقتباسات کے سیاق و سباق پر نظر ڈال لیتے تو ان کو اس موقع پر ہرگز پیش نہ کرتے ۔

اس کے بعد فرماتے ہیں :۔

---

[1] خطبات اقبال

"جو لوگ صوفیوں کے مسلک سے واقفیت نہیں رکھتے انہیں اکثر اوقات ان کے کلام سے یہ شبہ ہو جاتا ہے کہ صوفیہ بھی عالم کو اسی طرح وہم اور عدم محض سمجھتے ہیں یا خارجی عالم کا انکار کرتے ہیں جس طرح مایا کے حامی اور اس لئے وہ حقیقت کے ادراک کے لئے عالم سے قطع نظر ضروری سمجھتے ہیں جیسا کہ ذیل کے اشعار سے سمجھا جا سکتا ہے":

سایہ گر ہستی نماید لیک اندر اصل نیست — نیست را از ہست گر بشناختی یابی نجات
اے دلت سرگشتہ و حیراں لسان مغربی — بے جہاتے را اگر خواہی گذر کن از جہات

(مغربی)

زخود رستی بحق پیوستن است ایں رمز را صغا کن
خلاص از بند ہستی شو، رہا کن ایں من و ما را

(الٰہی)

تا نیستانہ از خودی خود نرہی سوزاں باش
ہمچو اسپند بآتشکدۂ مجمر ما — (شاہ نیاز)

حالانکہ یہ تمام اشعار اسی خیال کی ترجمانی کر رہے ہیں جس سے معترض کو انکار ہے اس کے بعد سکیش صاحب فرماتے ہیں کہ " خود علامہ اقبال کے کلام میں ایسے اشعار ملتے ہیں، مثلاً

(۱) بیا تا نرد شاہانہ بازیم — جہان چار سو را درگذاریم
(۲) مشو در چار سوئے ایں جہاں گم — بخود باز آ و بشکن چار سو را

---

(۳) زادنِ طفل از شکستِ شکم ہست — زادنِ مرد از شکستِ عالم ہست

(۴) این کہ می بینی نیرزد با دو جَو — از جلالِ لا الٰہ آگاہ شو
(۵) ہر کہ اندر دست او شمشیر لا است — جملہ موجودات را فرماں روا است

---

(۶) کسے کہ از دو جہاں خویش را بروں نشناخت
فریب خوردۂ ایں نقش باطل ہست ہنوز

---

(۷) دل و نظر کا سفینہ سنبھال کر لے جا
مہ و ستارہ ہیں بحرِ وجود میں گرداب

---

(۸) خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری — نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

کس قدر افسوس کی بات ہے کہ اقبال کے مندرجہ بالا اشعار کا مطلب کیا سے کیا سمجھ لیا، حالاں کہ ان اشعار میں سے ایک شعر بھی ایسا نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ اقبال اس جہان سے قطع تعلق کی تعلیم دے رہے ہیں تاہم ان اشعار کا مطلب لکھ دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہاں بھی اشعار کا مطلب سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے۔

(۱) اس شعر میں غور طلب الفاظ "شاہانہ بازیم" ہیں جن کے معنی ہیں شاہانہ انداز میں کھیلنا کہ بازی جیت کر ہی رہیں گے، یا کھیلنے کے انداز میں پستی نہیں، شاہانہ وقار ہو۔ اس کے برخلاف "غلامانہ بازیدن" ہو سکتا ہے، یعنی بازی ہار دینا یا غلامانہ پست انداز میں کھیلنا۔

دوسرا غور طلب جملہ ہے "جہان چار سو را در گذاریم" جس کے معنی ہیں اس جہان کے ہار دینے کے، مطلب یہ ہے کہ ذرا شاہانہ عزم و حوصلہ سے کام لو اور اس

عالم مادی میں گم نہ ہو جاؤ۔ اور گم ہونے کے معنی ہیں عالم آخرت کو فراموش کر کے اسی جہان آب و گل کا ہو رہنا۔

(۲) اس شعر کا مطلب صاف ہے، فرماتے ہیں، خود کو اس عالم آب و گل میں گم کرنے کے بجائے اس کو اپنے اندر گم (مسخر) کرو، وہ اس طرح کہ اول موجودات عالم کے اسرار پنہاں کو سمجھنے کی کوشش کرو اور پھر اس عالم کے ذریعہ نوع انسان کو فلاح و بہبود کا سامان کر کے اپنے مومن ہونے کا ثبوت دو

اقبال نے اپنے اس خیال کو ایک اردو کے شعر میں اس طرح ادا کیا ہے۔

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق

(۳) شکست کے معنی ترک کرنے کے لفظ پہلے شکست کے خیال سے لینا مذاق سلیم کے شایاں نہیں ہے۔ شاعر نے تو ایک ہی لفظ کے دو معنوں سے کام لے کر شعر میں لفظی اور معنوی خوبیاں پیدا کی ہیں، وہ کہنا یہ چاہتا ہے کہ جس طرح بچہ شکست شکم سے پیدا ہوتا ہے، مرد کو زندگی جاوید اس عالم آب و گل کو مسخر کرنے سے حاصل ہوگی نہ کہ اس عالم میں کھو جانے سے۔

(۴) ان اشعار میں اقبال کلمۂ توحید کی حقیقت بیان کرتے ہیں کہ یہ عالم اور اس کی اشیاء کوئی قیمت نہیں رکھتیں، اصل چیز کلمۂ توحید کی حقیقت سے واقف ہونا ہے۔ جب انسان پر اس کی حقیقت کھل جاتی ہے تو وہ دنیا کی چیزوں سے دل لگانے اور ان سے ڈرنے یا امید رکھنے کی بجائے خدا ہی سے دل لگاتا۔ اسی سے امید رکھتا ہے اور اسی سے ڈرتا ہے کہ معبود حقیقی اور خالق و مالک وہی ہے، چنانچہ اس مطلب کی دوسرے شعر میں وضاحت کی ہے کہ جس کے ہاتھ میں شمشیر لاالٰہ ہے وہ تمام موجودات عالم پر فرماں روائی کرتا ہے۔ وہ دوسروں کے آگے جھکنے کی بجائے ماسوی اللہ کو اپنا مطیع فرمان بناتا ہے۔

(۶) اس شعر میں لفظ "برون" غور طلب ہے، معترض نے اس کے لغوی معنی "باہر" مراد لے کر یہ استدلال کیا ہے کہ اقبال بھی ترک جہاں کے حامی ہیں، حالانکہ برون کے معنی علاوہ، بلند اور ممتاز بھی ہیں اور یہاں یہی معنی مراد ہیں، اور ظاہر ہے کہ جس کسی نے اپنے آپ کو دونوں جہاں سے ممتاز اور بلند و برتر نہیں سمجھا، اس نے انسان کے مقام کو نہیں سمجھا، لہٰذا اس کے بارے میں یہ کہنا درست ہوگا کہ وہ اس "نقش باطل" (جہاں) کے فریب میں آگیا ہے۔

جہاں کو "نقش باطل" اس کی حقیقت کے پیش نظر کہا ہے کہ ایک دن یہ نقش باطل کی طرح مٹ جائے گا، اور باطل کی یہ تعریف ہے کہ وہ ایک حال پر قائم نہیں رہتا، جہان بھی ہر آن متغیر ہے۔ اس کے مقابلہ میں "حق" ہے جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہیگا (الآن کما کان)

(۷) یہ شعر بھی بالکل صاف ہے، فرماتے ہیں، مہ و ستارہ گرداب کا حکم رکھتے ہیں ان لوگوں کے لئے جو دل و نظر کے سفینے کو ایمان کی مدد سے سنبھال نہ سکیں چنانچہ کروڑوں انسان ستارہ پرست ہو چکے ہیں اور آج بھی دنیا کی اچھی خاصی آبادی گرداب مہ و ستارہ میں پھنسی ہوئی ہے۔ حضرت ابراہیمؑ کو بھی ان کی ابتدائی عمر میں مہ و ستارہ نے فریب دینے کی کوشش کی تھی مگر انہوں نے ان کے غروب ہونے سے ان کے باطل ہونے کو سمجھ لیا، اور اعلان کر دیا کہ میں مسلم ہوں مشرک نہیں ہوں۔

(۸) اس شعر کا مطلب پہلے لکھا جا چکا ہے۔

(۹) اس شعر میں جہان کو صنم کدہ اس لئے کہا ہے کہ اس وقت دنیا کی اکثریت کفر و شرک اور الحاد میں گرفتار ہے اور جب یہ حقیقت ہے تو اس بات کی اشد ضرورت ہے کہ اب پھر کوئی اللہ کا بندہ ایمان ابراہیمی کی قوت کے ساتھ کھڑا ہو اور اس صنم کدے کے بتوں (باطل نظریات اور کفر و الحاد پھیلانے والے تصورات) کو توڑ کر دنیا کو

پھر توحید سے معمور کر دے۔

غرض کہ میکش صاحب نے اپنی کتاب نقدِ اقبال میں اسی قسم کے اعتراضات کئے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ معترض نے کلامِ اقبال کو سمجھنے کے بجائے اپنے خیالات کو ان کے اشعار میں دیکھنے کی کوشش کی ہے، ہم نے بہت سے اعتراضات میں سے چند کا جواب دیا ہے اور باقی کو نظر انداز کر دیا ہے کہ وہ ان اعتراضات سے بھی زیادہ بے بنیاد ہیں، ان کے بارے میں کچھ لکھنا تضیعِ اوقات کے سوا کچھ نہ تھا۔

اب وحدت الوجود کی وہ تعریف سن لیجئے جو وجودی حضرات کے ہاں معتبر ہے اور جس کی رو سے انہوں نے خالق و مخلوق کو ایک کر کے رکھ دیا ہے، وہ تعریف مختصر الفاظ میں یہ ہے کہ خدا کے سوا اور کوئی چیز سرے سے موجود ہی نہیں، یا یہ کہ جو کچھ موجود ہے سب خدا ہی ہے، چنانچہ محی الدین ابن عربی کی دو ایک کتابوں کے اقتباسوں سے اس کا اندازہ ہو جائے گا۔

ایک جگہ فرماتے ہیں:-

اَلرَّبُّ حَقٌّ وَالعَبدُ حَقٌّ   یَا لَیتَ شِعرِی مَنِ المُکَلَّف

اِن قُلتَ عَبدٌ فَذَاکَ مَیتٌ   اَو قُلتَ رَبٌّ اِنّٰی یُکَلَّف

یعنی رب بھی حق ہے اور بندہ بھی حق ہے، اے کاش! میں یہ جانتا کہ ان دونوں میں کون مکلف ہے۔

اگر تم کہو کہ وہ بندہ ہے تو وہ مردہ ہے اور اگر یہ کہو کہ وہ رب ہے تو وہ مکلف کیونکر ہو سکتا ہے!

دوسری جگہ فرماتے ہیں:-

رَقَّ الزُّجَاجُ وَرَقَّتِ الخَمرُ   فَتَشَابَہَا فَتَشَاکَلَ الاَمرُ

فَکَاَنَّمَا خَمرٌ وَلَا قَدَحٌ   وَکَاَنَّمَا قَدَحٌ وَلَا خَمرُ

یعنی شیشہ شفاف ہوگیا اور شراب بھی شفاف ہوگئی، دونوں کی ایک شکل ہوگئی، اس لئے معاملہ مشتبہ ہوگیا۔ پس یوں کہنا درست ہوگا کہ شراب ہے اور پیالہ نہیں ہے یا پیالہ ہے اور شراب نہیں ہے (یہ بات کس سے مخفی ہے کہ یہاں شراب اور پیالے سے کیا مراد ہے)

ایک جگہ یوں ارشاد ہوتا ہے کہ:-

فلولاہُ لما کُنّا ولولا نحنُ ما کانا
فإن قلنا بأنّا ہو یکون الحق إیّانا

اگر وہ نہ ہوتا، تو ہم نہ ہوتے اور ہم نہ ہوتے تو وہ نہ ہوتا، پس اگر ہم یہ کہیں کہ ہم وہ ہیں تو ہم سے حق مراد ہوگا

"فإنّ العارف مَن یری الحقّ فی کلّ شیءٍ بل یراہ عین کلّ شیءٍ۔

پس عارف وہ ہے جو ہر چیز میں حق کو دیکھتا ہے، بلکہ وہ حق ہی کو ہر چیز کا عین دیکھتا ہے؛

فتوحاتِ مکیہ میں بھی کئی جگہ اس مسئلے کی طرف اشارہ کیا ہے، ایک جگہ فرماتے ہیں۔

ففی الحق عینُ الخلق إن کنتَ ذا عینٍ
وفی الخلق عین الحق إن کنتَ ذا عقلٍ

پس حق میں ہی خلق کا عین ہے اگر تو آنکھ والا ہے اور خلق ہی میں حق پنہاں ہے اگر تو عقل والا ہے؛

فإن کنتَ ذا عینٍ وعقلٍ معاً ذا
تما غیر شیءٍ واحدٍ فیہ بالفعل

پس اگر تو آنکھ اور عقل دونوں والا ہے تو بالفعل ایک ہی چیز کے سوا کسی اور

کو نہیں دیکھے گا"۔

ایک جگہ اس طرح فرماتے ہیں :-

"پس وجود میں اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور نہیں ہے اور اللہ کو اللہ کے سوا کوئی اور نہیں جانتا" اس حقیقت کی بناء پر کہا، جس نے کہا میں ہی خدا ہوں، جیسا کہ بایزید بسطامی اور دوسرے قدیم اہل اللہ نے دعویٰ کیا تھا" ؎1

محولہ بالا اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن عربی کے نزدیک خدا اور ماسویٰ اللہ کے درمیان کسی قسم کی غیریت نہیں ہے، حالانکہ یہ بات بداہتہً غلط اور سراسر الحاد و زندقہ ہے اور اسی وجہ سے اقبال اس کے خلاف ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں :-

"اسلام کی تعلیم نہایت صاف، واضح اور روشن ہے یعنی یہ کہ عبادت کے لائق صرف ایک ذات ہے، باقی یہ جو کچھ کثرت عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے، گو علمی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی حقیقت ایک ہی کیوں نہ ہو"

آگے چل کر فرماتے ہیں :-

"قرآنی تعلیمات کی رو سے وجود فی الخارج کو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ اتحاد یا عینیت نہیں بلکہ مخلوقیت کی نسبت ہے اگر قرآن کی تعلیم یہ ہوتی کہ ذاتِ باری تعالیٰ نظام عالم میں دائر و سائر ہے تو کیفیت وحدت الوجود کو قلب پر وارد

؎1 کتاب "ابن تیمیہ" مولفہ محمد یوسف صاحب کوکنی

کرنا مذہبی زندگی کے لئے نہایت مفید ہوتا، بلکہ یہ کیفیت مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتی، مگر میرا عقیدہ یہ ہے کہ قرآن کی تعلیم یہ نہیں ہے اور اس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ میرے نزدیک کیفیتِ عقلی مذہبی اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں رکھتی"[1]

اس بارے میں ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب کا بھی یہی خیال ہے، وہ فرماتے ہیں

" اب ذواتِ خالق و مخلوق، عالم و معلوم کے درمیان جو ربط پایا جاتا ہے ذرا اس کی نوعیت پر غور کرو، یہاں تمہیں مغائرتِ حقیقی اور ضدیت کلی نظر آئے گی، ذاتِ خالق اور ذاتِ مخلوق، ذات عالم اور ذات معلوم میں بے تاویل و بے احتمالِ اصطلاح غیریت ثابت ہے، پس آپ کی ذات غیرِ ذاتِ حق ہے۔ لیس کمثلہ شیئٌ سے حق تعالیٰ اس غیریتِ حقیقی کو واضح کر رہے ہیں اور متعدد مقامات پر ذاتِ خلق کو غیر اللہ سے تعبیر فرماتے ہیں،

هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰه

أَمْ لَهُمْ إِلٰهٌ غَيْرُ اللّٰه

أَفَغَيْرَ اللّٰهِ تَتَّقُونَ

إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللّٰهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ .... وغیر ذالک بے شمار مقامات۔

---

[1] مکاتیب اقبال، حصہ اول۔

"قرآن کریم کی اس صراحت کے بعد ہم کو یہ معلوم ہو گیا کہ ذوات خلق خارجاً مخلوق ہیں، داخلاً معلوم ہیں، غیر ذات ہیں، اس لئے ذات حق کی تنزیہہ متحقق ہو گئی اور سبحان اللہ حاصل ہوا، اس تنزیہہ کے تحقق کے بعد ہمارا حق تعالیٰ سے جو تعلق قائم ہوا اسکو بھی اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیئے نصوص قرآنیہ سے ثابت ہے کہ حق تعالیٰ ہمارے مولا ہیں اور ہم ان کے عبد ہیں، وہ حاکم ہیں، ہم محکوم ہیں، وہ رب ہیں ہم مربوب ہیں، وہ مالک ہیں اور ہم مملوک ہیں، وہ خالق ہیں اور ہم مخلوق ہیں، اس لئے یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ ذات حق کی خلق ہو جائے اور ذات خلق کی حق بنجائے لانّ قلب الحقائق محال" [1]

ہمارے خیال میں اس مسئلے (وحدت الوجود) کو امتداد زمانہ نے اس حد تک پہونچا دیا ہے کہ اس میں اور الحاد میں کوئی حدّ فاصل باقی نہیں رہی، ورنہ فلسفہ، تصوّف اور شاعری وغیرہ میں جو اسکو ابتداءً قبولیت حاصل ہوئی تھی اس کے اسباب کچھ اور ہی تھے، مثلاً فلسفیوں کی عقل طبیعی و استدلالی نے ان کو اس بات کا قائل بنا دیا کہ عالم کا بنانے والا عالم سے الگ کوئی نہیں بلکہ ازل سے ایک مادہ ہے جس نے وقتاً فوقتاً مختلف صورتیں اختیار کیں اور اختیار کرتا رہتا ہے۔ شاعری کو جو درحقیقت تخیل کا دوسرا نام ہے اور جس کو اس سے بحث نہیں کہ اس مسئلے کی حقیقت کیا ہے، اور کوئی حقیقت ہے بھی یا نہیں، مگر چونکہ

---

[1] قرآن اور تصوف ص۳۵ تا ص۳۷

یہ مسئلہ سرتا سر حیرت ہے اور شاعری کی بنیاد بھی یہی ہے ، اس بنا پر وحدت الوجود کا مسئلہ شاعری کی روح و رواں بن گیا - ہر چیز خدا ہے ، تمام عالم اسی کی اشکال گوناگوں ہیں ، ایک ہستیٔ مطلق ، جو عام بھی ہے اور خاص بھی ، مطلق بھی ہے اور مقید بھی ، کل بھی جزئی بھی ، جوہر بھی عرض بھی ، سیاہ بھی سفید بھی ، اس سے بڑھ کر اور کیا شاعری ہوگی " لہ اسی طرح صوفیوں کو عشقِ حقیقی کے استیلاً سے معشوقِ حقیقی کے سوا اور کچھ نظر نہ آتا تھا ، انہوں نے اپنی ہستی کے نقص و فنا اور ذاتِ خداوندی کے کمال و بقا کے پیشِ نظر اپنے آپ کو کالعدم سمجھا ، جیسا کہ شیخ سعدیؒ نے ذیل کی مثالوں سے واضح کیا ہے -

(۱) یکے قطرہ از ابر نیساں چکید — خجل شد چو پہنائے دریا بدید
کہ جائے کہ اوست من کیستم — گر او ہست حقا کہ من نیستم
ہمہ ہرچہ ہستند ازاں کمترند — کہ با ہستیش نام ہستی برند
(۲) مگر دیدہ باشی کہ در باغ و راغ — بتابد بشب کرمکے چوں چراغ
یکے گفتش اے کرمک شب فروز — چہ بودت کہ بیروں نیائی بروز
ببیں کاتشیں کرمک خاک زاد — جواب از سر روشنائی چہ داد
کہ من روز و شب جز بصحرا نیم — ولے پیش خورشید پیدا نیم

اسی خیال کی توضیح حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحؒ نے مولانا رومؒ کے شعر

جملہ معشوق است و عاشق پردۂ — زندہ معشوق است عاشق مردۂ

کی تشریح کے ضمن میں کی ہے - فرماتے ہیں :-

" ہمہ اوست کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہمہ اور او ایک ہیں

لہ شعر العجم حصہ پنجم ص ۱۳۲

بلکہ مقصود یہ ہے کہ ہمہ کی ہستی قابلِ اعتبار نہیں، صرف
او کی ہستی لائق شمار ہے اور باقی جتنی موجودات ہیں،
تو ان کی ہستی بھی ذاتی ہے، مگر ان کی ہستی، ہستیٔ کامل کے
سامنے محض ظاہری ہستی ہے، حقیقی یعنی کامل نہیں۔ دوسرا
مصرع اس مضمون کی تفسیر اور تمثیل ہے۔ تفصیل اس کی یہ
ہے کہ ہر صفت میں دو مرتبے ہوتے ہیں، ایک کامل دوسرا
ناقص اور قاعدہ ہے کہ کامل کے روبرو ناقص ہمیشہ کالعدم
سمجھا جاتا ہے ...... گو ممکنات موجود ہیں، کیونکہ
اللہ تعالیٰ نے ان کو وجود دیا ہے، موجود کیوں نہ ہوتیں مگر
حق کے روبرو ان کا وجود نہایت ناقص، ضعیف اور حقیر ہے
اس لئے وجود کین کو وجودِ حق کے روبرو گو عدم نہ کہیں گے
مگر کالعدم ضرور کہیں گے، جب یہ کالعدم ہوا تو وجود معتدبہ
ایک ہی رہ گیا، یہی معنی ہیں وحدت الوجود کے، کیونکہ
اس کا لفظی ترجمہ ہے، ایک ہونا وجود کا، سو ایک ہونے کے
معنی یہ ہیں کہ دوسرا ہے تو سہی مگر ایسا ہی ہے جیسا نہیں ہے
اسکو مبالغۃً " د یا دعا وحدت الوجود کہا جاتا ہے "

آگے چل کر فرماتے ہیں کہ :-

" اس مرتبے کو، مرتبۂ تحقیق علمی میں توحید کہتے ہیں جس
کی تحصیل کوئی کمال نہیں اور جب سالک کا حال بن جائے
تو اس مرتبے میں فنا " کہلاتا ہے یہ البتہ مطلوب و مقصود
ہے اور یہی حال وحدت الشہود کا ہے جس کی دلالت اس

معنی پر بہت ہی ظاہر ہے کیونکہ اس کا ترجمہ ہے ایک ہونا شہود کا۔ یعنی واقع میں تو ہستی متعدد ہیں مگر سالک کو ایک کا ہی مشاہدہ ہوتا ہے اور سب کالعدم معلوم ہوتی ہیں آگے چل کر فرماتے ہیں :-

پس وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں اختلاف لفظی ہر کما قال مرشدی ۔ مگر چونکہ وحدت الوجود کے معنی عوام میں غلط مشہور ہو گئے تھے ، اس لئے محققین نے اس عنوان کو بدل دیا ، جو بہ نسبت عنوان متروک کے ، اس معنی میں زیادہ ظاہر ہے ، کیونکہ لفظ وحدت الوجود کی دلالت مذکور مجازی ہے ، اور وحدت الشہود کی دلالت اس معنی پر حقیقی ہے اور دلیل اس مسئلے کی یہ ہو سکتی ہے کہ کل شیئٍ ھالکٌ الا وجھہٗ جیسا کہ شارح عقاید نسفی نے تفسیر کی ہے : ؎[1]

علاوہ ازیں اس نظریے کو ایک اور وجہ سے بھی اختیار کیا ۔۔۔ ہوگا ، وہ یہ کہ جب ہر چیز میں اسی کا جلوہ ، اسی کا رنگ و بو تسلیم کر لیا جائے گا تو کسی چیز سے نفرت اور عداوت بھی نہ ہوگی ، دوست ، دشمن اور گبر و مسلمان کی تمیز اٹھ جائے گی ۔ اس لئے ابتداءً اس کے ذریعہ مطلق العنان ظالم بادشاہوں کو ظلم سے باز رکھنے اور مختلف فرقوں کی باہمی عداوت کو کم کرنے کی کوشش کی گئی ہوگی مگر جس طرح ہر چیز میں بدعت نے جنم لیا اور نئی نئی باتیں پیدا ہو کر اصل حقیقت معدوم ہو گئی اور اضافی باتوں نے ان کی جگہ لے لی ۔ وحدت الوجود

---

[1] التکشف صـ۱۳۱ تا صـ۱۴۱

کے ساتھ بھی ایسا ہی ہوا۔ اب نہ کوئی عقل سے کام لیتا ہے، نہ شریعت کی پرواکرتا ہے اور اس علمی مسئلے کو عین اسلام اور روحِ دین تک کہنے میں باک نہیں کرتا، ہم ذیل میں بعض صوفی شعرا کے دو اشعار نقل کرتے ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ انہوں نے اس سیدھی سادی بات کو جس کا بیان ابھی ابھی گذر چکا ہے کہاسے کیا بنا دیا۔

خودی کفر است، نفیِ خویش کن زود
کہ جز حق در حقیقت نیست موجود

وجودیوں میں سے بعض کا خیال ہے کہ یہ عالم، جو ہم کو نظر آتا ہے ایک جسم ہے جس کی روح درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے، چنانچہ شیخ سعدالدین حموی ۶۵۰ھ میں فرماتے ہیں:۔

حق جانِ جہاں است، وجہاں جملہ بدن،
ارواحِ ملائک چو حواسِ ایں تن
افلاک وعناصر ومو الید اعضا
توحید ہمیں است، دگر شیوہ وفن

عالم کا یہ تنوع، اسی ایک ذاتِ الٰہی کے مظاہر کا نتیجہ ہے۔

در کون ومکاں نیست عیاں جز یک نور
ظاہر شدہ آں نور با نواعِ ظہور
حق نور وتنوع ظہورش عالم
توحید ہمیں است ودگر وہم وغرور

ایک اور صاحب فرماتے ہیں

اے صوفیِ صافی تو خدا می طلبی | کوری مگر از خویش جدا می طلبی

ایک صاحب کا خیال ہے:۔

غیرتش غیر در جہاں نگذاشت | لاجرم عین جملہ اشیاء شد

خواجہ فریدالدین عطار تو یہاں تک فرما گئے ہیں:۔

ہر کہ از وے نزد انا الحق سر،
او بود از جماعت کفار!

اور وحدت الوجود کی تعریف اس طرح کرتے ہیں۔ ع

ایں وحدت است لیک بتکرار آمدہ

"یعنی عالم میں جو بے شمار اشیاء نظر آتی ہیں، وحدت محض ہے جو تکرار ہونے کی وجہ سے متعدد معلوم ہوتی ہے، جس طرح دس، سَو، ہزار، لاکھ اور کروڑ دیکھنے میں کثیر ہیں لیکن حقیقت میں وہی ایک کا عدد ہے جو ہزار، لاکھ اور کروڑ بن جاتا ہے، حالانکہ اکائیوں کے سوا اس میں اور کیا چیز شامل ہے۔" [1]

ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:۔

گر دو بر صد کون موج برآرند صد ہزار
جملہ یکے ست لیک بصد بار آمدہ

ایک جگہ اس طرح فرماتے ہیں۔

دریں معنی کہ من گفتم تحکے نیست
تو بے چشمی و عالم جز یکے نیست

غرض کہ اس مضمون کو ہر شاعر نے ایک اور ہی انداز بلکہ ایک ہی شاعر نے ہزار انداز سے باندھا ہے اور اس میں وہ وہ نکتے پیدا کئے ہیں کہ ان کا

---

[1] شعر العجم حصہ پنجم صہ ۱۱۲

استقطار نہیں ہو سکتا، اس سے شاعری کو ضرور ترقی ہوئی مگر شریعت اسلامیہ ایک کھیل بن کر رہ گئی۔ جب کہ سب کچھ خدا ہی ہے تو پھر یہ تکلیفات شریعت کس کے لئے ہیں، مندرجہ ذیل غزل کو پڑھیئے اور فیصلہ کیجئے کہ اگر یہ باتیں بھی کفر و شرک نہیں تو اور کس چیز کا نام کفر و شرک ہے ؟

ہر لحظہ بشکل آں بت عیار بر آمد — دل برد و نہاں شد
ہر دم بہ لباس دگر آں یار بر آمد — گہ پیر و جواں شد
گہ نوح شد و کرد جہانے بہ دعا غرق — خود رفت بہ کشتی
گہ گشت خلیل وز در نار بر آمد — آتش گل ازاں شد
یوسف شد و از مصر فرستاد قمیصے — آں جلوہ گر یہاں
در دیدۂ یعقوب چو انوار بر آمد — نادیدہ عیاں شد
ایں جملہ ہماں بود کہ می آمد و می رفت — ہر قرن کہ دیدی
تا عاقبت آں شکل عرب وار بر آمد — دارائے جہاں شد
خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گل کوزہ — خود رند سبو کش
خود بر سر آں کوزہ خریدار بر آمد — بشکست و نہاں شد
رومی سخنے کفر نہ گفتہ است و نگوید — منکر مشو یدش
منکر شدہ آں کس کہ بانکار بر آمد — مردود جہاں شد

غزل مذکور کو مولانا روم کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور مقطع میں رومی کا آنا بھی اسی بات کی تائید کرتا ہے کہ یہ مولانا روم کا کلام ہے، مولانا اگرچہ وحدت الوجود کے قائل ہیں مگر اس غزل میں جس انداز سے اس کو بیان کیا گیا ہے وہ سخت قابل اعتراض ہے، حالانکہ مثنوی میں وہ اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے آخر میں یہ فرماتے ہیں :

ہست رب الناس را با جانِ ناس اتصالے بے تکیف بے قیاس

ظاہر ہے یہاں دونوں کو ایک نہیں کہا ہے بلکہ صاف صاف ربّ الناس اور جانِ ناس کہاہے اور اس بات کو لفظ اتصال سے واضح کیا ہے کیونکہ اتصال دو یا دو سے زیادہ کے درمیان ہوتا ہے۔

---

(۲) پروفیسر یوسف سلیم چشتی

"قرآنی تصوف اور اقبال" کے مقدمے میں فرماتے ہیں:۔

(۱) اقبال نے اپنی مشہور کتاب "مثنوی اسرارِ خودی" میں تصوف ہی کی زبان اختیار کی ہے اور تصوف ہی کی بنیادی تعلیم "وحدت الوجود" سے مثنوی کا آغاز کیا ہے۔

(۲) مثنوی کے ابتدائی عنوان میں "تعینات وجود" خالص تصوف کی اصطلاح ہے۔

(۳) پہلا شعر تصوف کی بنیادی تعلیم کا علمبردار ہے۔

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی ست
ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی ست

یہاں خودی سے انسانی خودی مراد نہیں ہے بلکہ خدا مراد ہے جسے انائے مطلق کہتے ہیں۔ [۱]

یہ ممکن ہے اقبال نے اس مثنوی میں تصوف کی زبان استعمال کی ہو

---

[۱] دیباچہ قرآنی تصوف اور اسلام

اور تصوف اسلام کی موافقت بھی ۔ مگر یہ عجیب بات ہے کہ اقبال نے اس مثنوی میں وحدت الوجود کی تعلیم دی ہے ، حالاں کہ مثنوی کا نام ہی بتلا رہا ہے کہ یہ وحدت الوجود کے رد میں لکھی گئی ہے ۔ وحدت الوجود کے مان لینے کی صورت میں انسانی انا کا سوال ہی کہاں پیدا ہوتا ہے کہ جب خدا اور انسانی انا دو الگ الگ تسلیم کر لئے گئے تو وحدتِ وجود کہاں رہی ۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی اشاعت پر صوفیوں نے ہی اس کے خلاف ہنگامہ برپا کیا ۔ چنانچہ حضرتِ علامہ نے ایک خط میں ، جو ۱۴ر اکتوبر ۱۹۱۵ء کو منشی سراج الدین صاحب کو لکھا تھا ، اس مثنوی کے بارے میں یہ فرمایا ہے :-

" ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی تصورات کے زیر اثر ہیں ۔ ان کو عربی اسلام اور اس کے نصب العین اور غرض و غایت سے آشنائی نہیں ، ان کے لٹریری آئیڈیل بھی ایرانی ہیں اور سوشل نصب العین بھی ایرانی ہیں ، میں چاہتا ہوں کہ اس مثنوی میں حقیقی اسلام کو بے نقاب کر دوں جس کی اشاعت خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ۔ صوفی لوگوں نے اسے تصوف پر ایک حملہ تصور کیا ، اور یہ خیال کسی حد تک درست بھی ہے ، انشاء اللہ دوسرے حصے میں دکھاؤں گا کہ تصوف کیا ہے اور کہاں سے آیا ، اور صحابۂ کرام کی زندگی سے کہاں تک ان تعلیمات کی تصدیق ہوتی ہے جس کا تصوف حامی ہے "[1]

شعر بالا میں خودی کے معنی خدا ہی کے ہیں مگر ساتھ ہی پیکر ہستی بھی ہے ، اس لحاظ

---

[1] مکاتیب اقبال حصہ اول ص۴۴

سے خدا اور پیکر ہستی، دو تشخص ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہو گئے اور یہ بات وحدتِ وجود کے منافی ہے، شعر کا مطلب یہ ہے کہ کائنات اور اسکی جملہ اشیاء، انائے مطلق ہی کے آثار و اسرار ہیں اور یہ بات بالکل صحیح ہے یہی وجہ تو ہے کہ مؤثر کی معرفت کے لئے آثار کی طرف متوجہ کیا جاتا ہے۔

"تعیناتِ وجود" کو عجمی تصوف نے اپنی اصطلاح بنا لیا ہے، ورنہ حقیقت میں یہ فلسفہ کی اصطلاح ہے۔

چشتی صاحب نے یہ توضیح فرمایا کہ" اقبال نے اپنے خطوط میں اس حقیقت کا بھی اعتراف کرلیا ہے کہ" اسرار خودی" کا فلسفہ مسلمان صوفیہ اور حکماء کے خیالات سے ماخوذ ہے"، مگر اس سے یہ نتیجہ کیونکر نکال لیا کہ اس مثنوی میں علامہ نے جو کچھ لکھا ہے وہ وحدت وجود ہی کی ترجمانی ہے، یہ تو اس وقت ممکن تھا کہ جب صوفیہ نے وحدت الوجود کے سوا کچھ کہا ہی نہ ہوتا، مگر جب صوفیہ کے ہاں یہ تضاد شروع سے آج تک موجود رہا ہے کہ وہ وحدت الوجود کی تعلیم بھی دیتے ہیں اور اپنی معرفت کے ذریعہ خدا کی معرفت حاصل کرنے پر بھی زور دیتے ہیں۔ ایسی صورت میں اقبال کا ان لوگوں کے رد میں، جو یہ کہتے ہیں کہ خودی کا فلسفہ مغربی حکماء سے لیا گیا ہے، یہ کہنا کہ یہ مسلمان صوفیہ کے فلسفہ سے ماخوذ ہے کیا غلط ہے، ہاں اگر وہ یہ فرماتے کہ میں نے اس مثنوی میں وہ سب کچھ لکھا ہے جو صوفیہ کہتے آئے ہیں تو اس صورت میں ان کو وحدت الوجود کا بھی قائل ماننا پڑتا، ہم پہلے اس خیال کی تائید میں کہ صوفیہ نے وحدت وجود کے بارے میں ہمیشہ تضاد رائے کا مظاہرہ کیا ہے، خلیفہ عبدالحکیم مرحوم کے بیان کا اقتباس درج کرتے ہیں۔

" جن فلاسفہ نے وحدت وجود کے مبسوط و مرتب نظام فکر

قائم کیے ہیں وہ بھی اپنے افکار میں داخلی موافقت پیدا نہیں کر سکے۔ بے صفات اور غیر شخصی ہستی مطلق کے قائل ہوتے ہوئے بھی مومنوں کا عام تصور خدا بھی ان کے ہاں ملتا ہے عبادت بھی ہے اور خیر و شر کی پیکار بھی، نبوت کی اہمیت کو بھی تسلیم کرتے ہیں، خدا سے مناجات بھی موجود ہے، تزکیۂ نفس کی ریاضت بھی پائی جاتی ہے۔" لہ

فرماتے ہیں:۔

"تیسرا سبق یہ ہے" سوئے حق ہجرت گزیں" یعنی اپنے نفس کی خواہشات سے قطع تعلق کر کے خدا کی طرف ہجرت کرو؛ اس کا مطلب یہ ہے کہ مرضیِ مولا میں اپنی مرضی گم کردو، اسی کو صوفیہ کہتے ہیں" فنا فی اللہ ہو جانا" آپ نے دیکھا کہ یہ ہی تصوف کی تعلیم ہے جسے اقبال نے لفظوں میں پیش کیا ہے" لہ

کیا موجودہ زمانے کے صوفی فنا فی اللہ سے یہی مراد لیتے ہیں کہ خدا کی مرضی میں اپنی مرضی کو گم کر دیا جائے۔؟ اگر فنا سے ان کا مطلب یہ ہوتا تو اقبال کی طرف سے مخالفت ہو ہی نہیں سکتی تھی۔ یہاں تو فنا فی اللہ کا مطلب وہی لیا جاتا ہے جو بدھ مت اور ویدانت والے لیتے ہیں، یعنی جس طرح قطرہ دریا میں مل کر دریا ہو جاتا ہے اسی طرح بندے کو چاہیئے کہ اپنے آپ کو خدا کی ذات میں فنا کر دے، یا اس کے خیال میں ایسے محو اور از خود رفتہ ہو جاؤ کہ اپنا بھی ہوش نہ رہے، چنانچہ صوفی شعراء کے ہزاروں اشعار اس پر

لہ افکار غالب صـ لہ اقبال اور تصوف صـ

گواہ ہیں، اور چشتی صاحب نے جو طنزاً فرمایا ہے کہ "یہ دہی تصوف کی تعلیم ہے جسے اقبال نے لفظوں میں پیش کیا ہے" تو اس بارے میں اول تو یہ سمجھنا چاہیئے کہ یہاں کسی کے عمل کرنے نہ کرنے سے بحث نہیں ہے، بحث ہے تصوف کے نظریۂ فنا سے متعلق کہ دوسرے صوفیہ اس بارے میں کیا فرماتے ہیں اور اقبال کی رائے کیا ہے، دوسرے یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ صوفیہ بھی تو اپنے مریدوں کو اسی قسم کے الفاظ کے ذریعہ ہی سمجھاتے ہیں، چنانچہ ان کے ملفوظات سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوجاتی ہے، یہ اور بات ہے کہ کبھی یہی امور ان کے عمل سے بھی دوسروں کے مشاہدہ میں آجائیں۔

فرماتے ہیں:۔

"اقبال نے۔ ع

ترکِ خود کن سوئے حق ہجرت گزیں

میں "نفیِ خودی" کا درس دیا ہے۔ آگے چل کر فرماتے ہیں۔

"عجب تماشہ ہے، اگر کوئی صوفی نفیِ خودی کی تلقین کرے تو گردن زدنی ہے لیکن اقبال ترکِ خودی کی تعلیم دے تو لائقِ تحسین ہے۔" [1]

چشتی صاحب نے اقبال کے شعر سے نفیِ خودی کا مطلب نکالا ہے، حالاں کہ اقبال کا منشا یہ ہے کہ اپنے نفس کے تقاضوں کو ترک کر کے خدا کی طرف چلنے کی کوشش کرو، اور جب حق کی طرف چلنے کی تعلیم دے رہے ہیں تو وہ نفیِ خودی کہاں ہے جو ویدانتیوں کا مسلک ہے، اگر اس سے نفیِ خودی کا مطلب لیا جائیگا

---

[1] دیباچہ کتاب،

تو اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا کہ نفیِ خودی بھی ہے اور حق کی طرف ہجرت بھی!
آخری بات فرماتے وقت چشتی صاحب یہ بھول گئے کہ صوفیا پر جو "ترکِ خودی کی تعلیم" کے بارے میں اعتراض کیا جاتا ہے وہ اس کی پُرزور تردید کر چکے ہیں۔ ورنہ یہ بات ہرگز نہ کہتے کہ "اگر کوئی صوفی نفیِ خودی کی تلقین کرے تو گردن زدنی لیکن اقبال ترکِ خودی کی تعلیم دے تو لائقِ تحسین" کیونکہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صوفی نفیِ خودی کی تلقین کرتے ہیں۔

فرماتے ہیں :-

"سلوک کی چوتھی منزل یہ ہے کہ "حق سے رابطہ پیدا کرکے محکم ہوجاؤ" یہ وہی بات ہے کہ فانی فی اللہ ہوکر باقی باللہ ہوجاؤ۔ جب سالک اپنی مرضی (خواہشاتِ نفس) کو خدا کی مرضی میں فنا کر دیتا ہے تو پھر وہ حق کے ساتھ ہوکر زندگی بسر کرتا ہے۔ یعنی وہ وہی کرتا ہے جو خدا چاہتا ہے ؎

تابعِ حق دیدن و نا دیدنش [۱]

کتنی سیدھی بات ہے کہ اقبال کہتے ہیں اللہ کی رسّی مضبوط پکڑ لو تاکہ تم مضبوط ہوجاؤ اور دنیا کی کوئی طاقت تم کو اپنی جگہ سے نہ ہلا سکے۔ (وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰہِ جَمِیْعًا) اور جب یہ بات حاصل ہوجاتی ہے تو پھر اس قوم کا ہر فعل خدا کے حکم کے تابع ہوجاتا ہے۔ کہ اِنَّ صَلَاتِیْ وَنُسُکِیْ وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِیْ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْن کا یہی مطلب ہے۔ مگر چشتی صاحب نے اس کو بھی فنا فی اللہ اور بقا باللہ کا رنگ دیکر کتنا مشکل بنا دیا ہے۔

---

[۱] دیباچہ قرآن تصوف اور اقبال

چشتی صاحب نے جو اسی دیباچے میں فرمایا ہے کہ "اقبال نے ساری عمر تصوف ہی کی تعلیم دی ہے"۔ یہ اقبال کی تعریف ہے نہ اظہارِ حقیقت۔ سچ تو یہ ہے کہ اقبال یورپ سے واپسی کے بعد سے وفات تک اسلام کی حقانیت سے دنیا کو آشنا کرنے کے لئے تعلیماتِ اسلامی کے مختلف پہلوؤں کو نہایت مدلل و موثر اسالیب کے ذریعے واضح کرتے رہے ہیں اور چونکہ اسلامی تصوف اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ انسانی زندگی کے ہر مرحلے میں کتاب و سنّت کو اپنا رہنما بنایا جائے اس لئے اسلامی تصوف کا خود بخود بیان ہو جاتا ہے۔ رہا وہ تصوف جس کو عجمی تصورات کے نام سے تعبیر کرتے ہیں، جو بدھ مت، ویدانت اور افلاطونیت اور خدا جانے کس کس فلسفے سے ماخوذ ہے، اس کی برابر مخالفت کرتے رہے ہیں۔ اب جو لوگ عجمی تصورات کو اسلامی تصوف سمجھ بیٹھے ہیں وہ اقبال کی تصوفِ اسلام کی حمایت سے فائدہ اٹھا کر چاہتے ہیں کہ اُن بے شمار بدعتوں اور لغویتوں کو بھی تصوف میں شامل کر دیں جو تصوف کے باغ میں سبزۂ بیگانہ کا حکم رکھتی ہیں۔ حالانکہ یہ بات ملّی نقطۂ نظر سے نہایت مذموم ہے۔

خانقاہوں کے بارے میں چشتی صاحب کا خیال ہے کہ :-

"اقبال نے جو اعتراضات کئے ہیں وہ غیر مسلموں کی خانقاہوں پر کئے ہیں" [1]

اقبال فرماتے ہیں :-

تھا جہاں مدرسۂ شیری و شاہنشاہی — آج اُن خانقہوں میں ہے فقط روباہی

---

[1] دیباچہ قرآنی تصوف اور اقبال

رمز و ایما اس زمانے کیلئے موزوں نہیں   اور آتا بھی نہیں مجھ کو سخن سازی کا فن
قم باذنِ اللہ جو کہتے تھے وہ رخصت ہوئے   خانقاہوں میں مجاور رہ گئے یا گورکن

چشتی صاحب کے خیال کے مطابق یہ ماننا پڑے گا کہ مدرسۂ شیری و شاہنشاہی کسی زمانے میں غیر مسلموں کی خانقاہوں میں ہوتا تھا اور اب نہیں رہا اس لئے اقبال اس کا ماتم کر رہے ہیں۔ اور قم باذنِ اللہ کہنے والے بھی غیر مسلموں کی خانقاہوں میں ہوتے تھے اور اب وہاں مجاور اور گورکن رہ گئے ہیں۔

چشتی صاحب فرماتے ہیں کہ :-

> " بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اقبال نظریہ "وحدت الوجود" کے خلاف تھے فاضل مؤلف (عبدالغنی خان نیازی) نے اس غلط فہمی اور غلط بینی کا بھی ازالہ کر دیا ہے۔ ذیل میں اقبال کی تصانیف سے وہ اشعار درج کئے جاتے ہیں جن میں انہوں نے وحدت الوجود کی تعلیم دی ہے۔" [1]

اس کے بعد چشتی صاحب نے اشعار درج کئے ہیں اور حیرت ہے کہ یہاں انہوں نے وہ اشعار بھی درج کر دئے ہیں جو اقبال نے ۱۹۰۸ء سے پہلے کہے تھے جب کہ ان کے ہاں اس قسم کے خیالات پائے جاتے تھے۔ اور یہ ان کا ابتدائی دور کا کلام ہے۔ اس دور کے بعد کے جو اشعار نقل کئے ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر وہی ہیں جن کے بارے میں ہم میکش صاحب کے اعتراضات کے جوابات لکھتے وقت شرح و بسط کے ساتھ اظہار خیال کر چکے ہیں۔ باقی کے بارے میں عرض کرسکتے ہیں :-

---

[1] دیباچۂ کتاب مذکور

(۱) بر سرِ این باطلِ حق پیرہن ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ تیغِ لا موجود اِلّا ھُو بزن

شعر کے سیاق و سباق کو دیکھے بغیر یا دیکھنے کے باوجود محض "لا موجود الا ہو" دیکھ کر فرمادیا ہے کہ یہ وحدت الوجود کی تعلیم ہے۔ حالانکہ یہی شعر وجودیوں کے خلاف ہے۔ کیونکہ اقبال تو وطن پرستی کے بُت کو تہ تیغ کرنے کے لئے وحدت الوجود کے علمبرداروں سے مخاطب ہیں کہ تم تو خدا کے سوا کسی کا وجود تسلیم نہیں کرتے پھر یہ کیا کہ سارا یورپ بلکہ اکثر ممالکِ ایشیا بھی "وطن" کے بت کی پرستش کر رہے ہیں اور تم اطمینان سے بیٹھے تماشا دیکھ رہے ہو۔ اگر تم واقعی لا موجود الا ھو کے قائل ہو تو اپنی قوت کو اس بت کے توڑنے میں کیوں صرف نہیں کرتے کہ اس کے وجود سے تمہارے عقیدے کا بھی بُطلان ہو رہا ہے اور ملّتِ اسلامیہ کو بھی اس سے نقصانِ عظیم پہونچ رہا ہے۔

فرمائیے یہ وحدت الوجود کی تعلیم ہے یا وجودیوں پر طنز کے چھینٹے مار کر ان کو بے عملی کی گہری نیند سے بیدار کرنے کی کوشش؟۔

(۲) بضمیرت آرمیدم، تو بجوشِ خود نمائی ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ بکنارہ برفگندی دُرِ آبدارِ خود را

ترجمہ:۔ میں تیرے ضمیر میں آرام پذیر تھا، تو نے جوشِ خود نمائی میں اپنے اس دُرِ آبدار (مجھے) کو کنارے پر پھینک دیا۔ مطلب یہ ہے کہ میں تیرے علم کی ایک صورت تھا۔ تو نے خود نمائی کے جوش میں اس صورتِ علمی کو باطن سے ظاہر اور غیب سے شہود میں جلوہ گر کر دیا۔

وحدت الوجود کے مخالفین یہ کہہ سکتے ہیں کہ اوّل تو سمندر اور دُرِ آبدار کے تشخصات الگ الگ مذکور ہیں دوسرے جب دُرِ آبدار کو کنارے پر پھینک دیا گیا تو اب جو گفتگو اور احکام ہیں وہ اس کنارے پر پڑے ہوئے دُرِ آبدار کے بارے میں ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ سمندر اور دُرِ آبدار دونوں ایک دوسرے سے الگ اور

مختلف ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ ایک بحرِ بیکراں ہے اور دوسرا اسی سے نکلا ہوا گوہرِ آبدار۔

(۳) در خاکدانِ ما گہرِ زندگی گم است — این گوہرے کہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست

ترجمہ: ہمارے خاکدان (دنیا) میں گوہرِ زندگی گم ہوگیا ہے۔ یہ گوہر جو گم ہوا ہے، ہم ہیں یا کہ وہ (خدا)، یعنی باطن کے اعتبار سے ہم اور وہ متحد ہیں اور ظاہر کے اعتبار سے مختلف کہ ایک بندہ ہے اور دوسرا خدا' ایک مخلوق ہے اور دوسرا خالق۔ اس لئے حیران ہوں اس بارے میں کیا کہوں! زیادہ سے زیادہ اس شعر میں اس خیال کا اظہار سمجھئے کہ ہم اپنے آپ کو نہ خدا کا غیر کہہ سکتے ہیں نہ عین۔ اگر ایک اعتبار سے غیریت نظر آتی ہے تو دوسرے اعتبار سے عینیت کا بھی مشاہدہ ہوتا ہے۔ اور یہ اسلام کی تعلیم ہے نہ کہ ویدانت اور بدھ مت وغیرہ کی۔

(۴) اگر زیری بخود گیری ز بر شو — خدا خواہی؟ بخود نزدیک تر شو

ترجمہ: اگر تو زیر ہے تو خودداری کے ذریعے زبر ہو جا۔ اور اگر خدا کی معرفت چاہتا ہے تو اپنے آپ سے نزدیک تر ہو جا۔

پہلے مصرعے میں مادی ترقی کی تحریص ہے اور دوسرے میں روحانی ترقی کی۔ یعنی اگر مادی اعتبار سے پستی کے عالم میں ہو تو خود شناسی کے ذریعے بلندی حاصل کر سکتے ہو۔ اور روحانی ترقی، حق کہ خدا تک پہونچنا چاہتے ہو تو وہ بھی خود شناسی ہی کے ذریعے ممکن ہے۔

دوسرے مصرعے میں مَنْ عَرَفَ نَفْسَہٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّہٗ کی تفسیر ہے نہ کہ وحدت الوجود کی۔

(۵) " یہ کائنات اپنی تفعیل کے اعتبار سے سالماتِ مادی کی غیر شعوری حرکت سے لیکر انائے انسانی کی بالارادہ حرکت تک انائے کبیر

حق تعالیٰ شانہٗ) کا جلوۂ ذات ہے "
اس اقتباس میں اقبال نے یہ کہاں کہا ہے کہ یہ تمام چیزیں وہی (خدا) ہیں۔ وہ تو اوّل شے کا تحقق ثابت کرتے ہیں پھر اس کو جلوۂ ذات سے تعبیر کرتے ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ہر مخلوق اپنے خالق کا پتہ دیتی ہے جیسے وجودِ ذرّہ ظہورِ خورشید کا طلسم ہے، مخلوق اور مصنوع کو اپنے خالق و صانع کا اثر یا جلوہ کہہ دینے میں کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ اسی لئے مصنوع کی تعریف حقیقت میں صانع ہی کی تعریف ہوتی ہے۔ اس پر کوئی اعتراض نہیں ہوتا۔ اعتراض تو اس پر ہے کہ :

خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گلِ کوزہ — خود بر سرِ آں کوزہ خریدار بر آمد

(۱۱) عبدۂ از فہمِ تو بالا تر است — زانکہ او ہم آدم و ہم جوہر است

ترجمہ :- عبدہٗ تیری فہم سے بالاتر ہے اس لئے کہ وہ آدم بھی ہے اور جوہر بھی فرماتے ہیں کہ یہ مقام (عبدہٗ) لوگوں کی فہم سے بالاتر ہے۔ کیونکہ انسان ایک حیثیت سے آدم (مادّی شے) ہے اور ایک دوسری حیثیت سے جوہر۔ اور جوہر اور مادّے میں منافات ہے۔ مادّی ہے ظہور کے اعتبار سے اور جوہر ہے بطون کے اعتبار سے .... اور یہ بات چونکہ ایک نفسی حقیقت ہے اس لئے فرماتے ہیں کہ عام لوگوں کی سمجھ میں نہیں آسکتی۔

فرمائیے اس مضمون سے وحدتِ وجود کہاں نکلتی ہے۔ جب فرماتے ہیں کہ یہ آدم بھی ہے تو وحدتِ وجود نہ ہونے کے لئے یہی کافی ہے کہ وہ آدم کی اس جہت کے متعلق گفتگو کرتے ہیں اور اسی کے لئے احکامِ شرعیہ ہیں۔ اور اسی کی بنا پر اس سے مواخذہ ہوگا۔ پھر سیاق و سباق دیکھئے تو یہ شعر نعت میں ہے۔ اللہ گویا شہیدیؒ کے مشہور شعر :

ادھر اللہ سے واصل ادھر مخلوق میں شامل — خواص اس برزخِ کبریٰ میں ہے حرفِ مشدّد کا

کے مضمون سے دست و گریبان ہے۔ بلکہ حضورؐ کے برزخ کبریٰ ہونے کو ایک اور ہی انداز میں بیان کیا ہے۔ اور انداز کی ندرت کے سبب سے خیال اس طرف نہیں جاتا کہ یہ وہ مضمون ہے جو شہیدیؒ کے ہاں بندھ چکا ہے۔

(۷) لاالٰہ تیغ و دمِ او عبدہٗ — فاش تر خواہی؟ بگو ھو عبدہٗ

یہ شعر حدیث قربِ نوافل کی تفسیر ہے یا مارمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ کا بیان۔

ترجمہ:۔ لا الٰہ الا اللہ تلوار ہے، اس کی آب عبدہٗ ہے۔ اگر اس سے بھی زیادہ فاش (بیان) چاہتا ہے تو کہہ دے کہ ھو اور عبدہٗ ایک ہی ہیں......

مطلب یہ کہ عبدہٗ نے اپنے آپ کو اس مقام پر پہونچا دیا ہے جو نوافل کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ کہ میں اپنے بندے کی آنکھ ہوجاتا ہوں، وہ مجھ سے دیکھتا ہے، اس کے کان ہوجاتا ہوں وہ مجھ سے سنتا ہے..... الخ مطلب یہ ہے کہ جب تک اسلامی فنا کا مقام حاصل نہو لاالٰہ الا اللہ کے زبان سے ادا کرنے سے کچھ نہیں ہوتا۔ جس طرح لوہا آگ میں تپ کر آگ کا رنگ اور آگ کے خواص اختیار کر لیتا ہے تم بھی تخلقوا باخلاقِ اللہ کے ذریعے تیغ لاالٰہ کی آب بن جاؤ۔ اس کا انتہائی بلند نمونہ جس کو آئیڈیل کہنا چاہیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں نظر آتا ہے۔ جبھی تو حضورؐ کی شان میں مارمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ فرمایا گیا ہے۔ اور خود حضورؐ نے فرمایا ہے: من رآنی فقد رأی الحق: جس نے مجھے دیکھا اس نے خدا کو دیکھا۔

(۸) از ضمیرِ کائنات آگاہ اوست — تیغِ لا موجود الا اللہ اوست

اس سے پہلا شعر یہ ہے:۔

آں مسلمانے کہ بیند خویش را — از جہانے برگزیند خویش را

ترجمہ: وہ مسلمان جو اپنے آپ کو پہچان لیتا ہے، اپنے آپ کو سارے جہاں سے ممتاز و برگزیدہ سمجھتا ہے (ایسا ہی مسلمان) ضمیرِ کائنات سے آگاہ ہوتا ہے اور (وہی) لاموجود الا اللہ کی تلوار ہوتا ہے۔

چشتی صاحب نے لاموجود الا اللہ دیکھ کر فوراً حکم لگا دیا کہ شعر وحدت الوجود کا بیان ہے۔ حالانکہ اقبال یہ فرما رہے ہیں کہ یہ خانقاہ نشین جو لاموجود الا اللہ کی ہانک لگاتے رہتے ہیں یہ تو اس کلمے کو صرف زبان سے ادا کرتے ہیں مگر وہ مردِ مومن جو اپنے آپ کو پہچان لیتا ہے اس کلمے کی حقیقت سے آشنا ہو کر حقائقِ عالم سے بھی واقف ہو جاتا ہے اور معبودانِ باطل کے لئے تلوار بن کر ان کو نیست و نابود کر کے دم لیتا ہے۔ سیاق و سباق کے پیشِ نظر یہاں لاموجود الا اللہ کے معنی ہیں اللہ کے سوا کوئی معبود موجود نہیں۔

(۹) طلسمِ بود و عدم جس کا نام ہے آدم — خدا کا راز ہے قادر نہیں ہے جس پہ سخن

انسان کی عجیب و غریب ہستی کو خدا کا راز کہنا کیا غلط ہے۔ اور پھر اس اعتبار سے بھی کہ انسان ابتک اپنے آپ کو نہ پہچان سکا ہے۔

(۱۰) مردِ مومن از کمالاتِ وجود — او وجود و غیر او ہر شے نمود

انسان کی عظمتِ شان کا بیان کرتے ہیں کہ یہ صانعِ مطلق کی صنعت گری کا کمال ہے اور اس کا مرتبہ دوسری تمام موجودات سے اتنا بلند ہے کہ اس کے آگے دوسری تمام موجودات کالعدم معلوم ہوتی ہے کہ ہیں تو سہی مگر اس کے آگے نہ ہونے کے برابر ہیں۔

اس مذکورہ صدر شعر کو بھی چشتی صاحب وغیرہ نے وحدت الوجود کی مثال میں پیش کیا ہے۔

ع — ناطقہ سر بگریباں ہے اسے کیا کہئے!

چشتی صاحب فرماتے ہیں کہ :-

"اقبال نے ۱۹۰۸ء سے لیکر تا دمِ آخر عقیدۂ وحدت الوجود کی تلقین کی ہے۔ ارمغانِ حجاز کی یہ دو رباعیاں وفات سے ۴، ۵ ماہ پہلے موزوں ہوئی تھیں یعنی اقبال مرتے دم تک شیخ اکبر کے متبع اور شاگرد اور مقلد رہے" لہ

چشتی صاحب کا غالباً ان دو رباعیوں کی طرف اشارہ ہے :-

(۱) بیا برخویش پیچیدن بیاموز
بناخن سینہ کاویدن بیاموز
اگر خواہی خدا را فاش بینی
خودی را فاش تر دیدن بیاموز

---

(۲) تو اے ناداں دلِ آگاہ دریاب
بخود مثلِ نیاگاں راہ دریاب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش
ز لاموجود الا اللہ دریاب

دونوں رباعیوں کا مطلب ہم اس سے پہلے عرض کر چکے ہیں۔

اب گذارش یہ ہے کہ چشتی صاحب کا بیان اقبال کے بارے میں یہ ہے جو ابھی ابھی نقل کیا گیا اور خود حضرت اقبال کیا فرماتے ہیں وہ بھی سُن لیجئے :-

ایک خط میں، جو خواجہ حسن نظامی مرحوم کو ۳۰ر دسمبر ۱۹۱۵ء کو لکھا ہے، فرماتے ہیں :-

"میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے کہ میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی تیز ہو گیا تھا۔ کیونکہ یورپین فلسفہ بحیثیت مجموعی "وحدت الوجود" کی طرف

لہ دیباچہ قرآن تصوف اور اقبال صفحہ ۵

رُخ کرتا ہے مگر قرآن میں تدبر کرنے اور تاریخِ اسلام کا بغور مطالعہ
کرنے سے مجھے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا اور میں نے محض قرآن کی
خاطر اپنے قدیم خیالات کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لئے مجھے اپنے
فطری اور آبائی رجحانات سے ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا۔"

اسی طرح ایک خط میں، جو لسان العصر اکبرالہ آبادی مرحوم کو ۱۱ جولائی ۱۹۱۸ء کو لکھا ہے
فرماتے ہیں:۔

"میں پہلے بھی لکھ چکا ہوں کہ کونسا تصوف میرے نزدیک قابلِ
اعتراض ہے اور میں نے جو کچھ لکھا ہے وہ کوئی نئی بات نہیں ہے،
مجھ سے پہلے حضرت علاؤالدولہ سمنانی رح یہی بات لکھ چکے ہیں حضرت
جنید بغدادی رح لکھ چکے ہیں۔ میں نے تو شیخ محی الدین ابنِ عربی اور
منصور حلاج کے متعلق وہ الفاظ نہیں لکھے جو حضرت سمنانی رح اور
جُنید بغدادی رح نے ان بزرگوں کے متعلق ارشاد فرمائے ہیں۔ ہاں
میں نے ان کے عقائد اور خیالات سے بیزاری کا ضرور اظہار کیا ہے۔"[1]

دیباچۂ اسرارِ خودی میں فرماتے ہیں:۔

"مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ
میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نقطۂ خیال
سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نقطۂ خیال سے شیخ محی الدین
عربی اندلسی نے قرآن کی تفسیر کی۔ جس نے مسلمانوں کے دل و
دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی

---

[1] سیرتِ اقبال صـ ۱۰۵

زبردست شخصیت نے مسئلۂ وحدت الوجود کو جس کے وہ
ان تھک مفسر تھے اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا.....
مختصر یہ کہ ہندو حکماء نے مسئلۂ وحدت الوجود کے اثبات میں
دماغ کو اپنا مخاطب کیا مگر ایرانی شعرانے اس مسئلے کی تفسیر میں
زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انھوں نے دل کو اپنی آماجگاہ
بنایا۔ اور ان کی حسین وجمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا
کہ اس مسئلے نے عوام تک پہونچکر تقریباً تمام اسلامی اقوام کو
ذوقِ عمل سے محروم کر دیا"

اسی قسم کے خیالات ابنِ عربی کے بارے میں اقبال نے اور بھی متعدد موقعوں پر ظاہر کئے ہیں۔ اگر ان کی تحریرات کا بالاستیعاب مطالعہ کیا جائے تو آخری زمانے کی تحریرات میں بھی انہی خیالات کی تکرار ملے گی مگر چشتی صاحب نے فرماتے ہیں کہ :-

"اقبال نے ۱۹۰۵ء سے لیکر تادمِ آخر عقیدۂ وحدت الوجود کی
تلقین کی ہے بلکہ وہ شیخ اکبر کے متبع اور شاگرد اور مقلد رہے"

چشتی صاحب کی شان میں بجز اس فرسودہ مگر برمحل مصرعے کے اور کیا عرض کیا جائے کہ :-

ع سخن شناس نہ ای دلبرا خطا اینجاست !

کیونکہ وہ اقبال کے متعلق ایسے خیالات بربنائے عداوت تو کہہ نہیں سکتے کہ اپنے آپ کو اقبال کا نیازمند بلکہ شاگرد کہتے ہیں۔

ایک جگہ فرماتے ہیں :-

" ایک شخص یہ تو کہہ سکتا ہے کہ میں اس عقیدے کو تسلیم نہیں کرتا لیکن

بقائیِ ہوش وحواس یہ نہیں کہہ سکتا کہ اقبال مرحوم عقیدۂ
وحدت الوجود کے خلاف تھے۔ وہ مرنے سے چند ماہ پہلے
تک مسلمانوں کو یہ تلقین کرتے رہے کہ:

زمین و آسمان و چار سو نیست
دریں عالم بجز اللہ ھو نیست

اقبال کا صرف یہی ایک شعر وحدت الوجود کے اثبات کے لئے
کافی ہے۔" [1]

اس موقعے پر چشتی صاحب نے رباعی کے صرف ایک شعر کو نقل کیا ہے اور دوسرے کو چھوڑ دیا ہے اس لئے کہ دونوں شعروں کو نقل کر دینے کے بعد وہ یہ نہیں کہہ سکتے تھے کہ " اقبال کا صرف یہی ایک شعر وحدت الوجود کے اثبات کیلئے کافی ہے"۔

ہم اوّل دونوں شعروں کو نقل کرتے ہیں اس کے بعد ان کا مطلب ہدیۂ ناظرین کریں گے تاکہ معلوم ہو جائے کہ اقبال کے بعض کیسے کیسے شاگرد ہیں جو ان کے ساتھ غلط نظریات منسوب کرنے کے لئے ان کے کلام میں لفظی و معنوی تحریف اور کمی بیشی کرنے سے بھی نہیں چوکتے:- رباعی

جہانِ دل، جہانِ رنگ و بو نیست	درو پست و بلند و کاخ و کو نیست
زمین آسمان و چار سو نیست	دریں عالم بجز اللہ ھو نیست

شاعر جہانِ رنگ و بو پر جہانِ دل کو ترجیح دیتا ہے کہ جہانِ رنگ و بو میں تو پست و بلند اور کاخ وکو کے امتیازات موجود ہیں۔ مگر جہانِ دل ان امتیازات سے پاک ہے۔ یہاں نہ کاخ و کو ہیں نہ زمین و آسمان اور نہ چار سو۔ بلکہ یہاں تو

---

[1] دیباچۂ کتاب مذکور صٓ

اللہ ھو کے سوا اور کچھ نہیں۔

عالمِ دل کا کس قدر حقیقی بیان ہے۔ کیا یہ شعر وحدت الوجود کی نفی نہیں کرتا؟ اس شعر سے تو صاف معلوم ہو رہا ہے کہ جہانِ رنگ و بو میں کاخ و کو، زمین و آسمان پست و بلند اور چار سو سب ہی کچھ ہے۔ جس کو صوفیہ دھوکا اور فریب کہتے ہیں۔

اب خود چشتی صاحب کے ارشادات تصوف اور وحدت الوجود کے بارے میں ملاحظہ فرمائیے یہ ارشادات ان کی صرف ایک کتاب 'شرحِ اسرارِ خودی' سے ماخوذ ہیں۔ اور اس کتاب میں سے بھی ہم نے نہایت اختصار کے ساتھ اقتباس دئیے ہیں۔ ان ارشادات کو پڑھ کر آپ کو حیرت ہو گی کہ ایک ہی قلم ایک جگہ کیا لکھتا ہے اور دوسری جگہ کیا۔ مگر حیرت کی کوئی بات نہیں ہے ؎

هردم بلباسِ دگر آں یار برآمد　　گہ این شد و گہ آں شد

چشتی صاحب کے ارشادات :-

(۱) کافی غور و فکر کے بعد یہ حقیقت اقبال پر منکشف ہوئی کہ غیر اسلامی تصوف نے مسلمانوں کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔ غیر اسلامی تصوف سے میری مراد وحدت الوجود کی وہ تعبیر ہے جس کی رو سے خدا اور انسان میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ ظاہر ہے جب کسی انسان کا خواہ وہ ہندو ہو خواہ مسلمان یہ عقیدہ ہو گا کہ :-

(الف) میں موجود نہیں بلکہ موہوم یا معدوم ہوں۔ یعنی میرا وجود دھوکا اور فریبِ نظر ہے تو وہ جدّ و جہد یا عملِ صالح کی طرف کیسے راغب ہو سکتا ہے!

(ب) کائنات میں جو کچھ نظر آتا ہے، یہ سب خدا ہے، بالفاظِ دیگر میں بھی خدا ہوں تو پھر میں خدا کی عبادت یا اطاعت کس طرح

کر سکتا ہوں!

(ج) جب فرد کی ہستی باطل ہوگئی اور اس کے وجودِ ذاتی کی نفی ہوگئی تو اخلاقی ذمہ داری کا احساس کیسے پیدا ہو سکتا ہے اور جب اخلاقی ذمہ داری کا احساس مٹ جائے گا تو دین یا مذہب کیسے باقی رہ سکتا ہے!؎١

(۲) "جب علامہ پر یہ حقیقت منکشف ہوگئی کہ قوم کی بربادی کا سبب نفیِ خودی کا غیر اسلامی عقیدہ ہے تو انہوں نے دل و دماغ کی ساری قوتوں کو اثباتِ خودی کے اسلامی عقیدے کی اشاعت کے لئے وقف کر دیا۔"؎٢

دیباچہ اسرارِ خودی کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:-

"یہ سوال اقبال نے اس لئے اٹھایا ہے کہ دنیا میں شروع ہی سے دو گروہ چلے آ رہے ہیں ایک گروہ (جس کے سردار شنکر اچاریہ اور ابنِ عربی ہیں) یہ کہتا ہے کہ خودی بظاہر موجود ہے مگر حقیقت میں موہوم ہے یا معدوم ہے۔ یعنی محض دھوکہ یا فریب نظر ہے جس طرح خواب (سپنا) یا سراب (کہ دور سے پانی نظر آتا ہے لیکن دراصل پانی کا مطلق وجود نہیں ہوتا) یا شعلۂ جوالہ (کہ گردشِ دست کی بدولت ایک حلقۂ آتشیں نظر آتا ہے حالانکہ وہ دائرہ یا حلقہ خارج میں اصلاً موجود نہیں ہے۔ دوسرا گروہ (جس کے رہنما گوتم بدھ اور ابوالحسن اشعری ہیں) یہ کہتا ہے کہ خودی فی الحقیقت موجود ہے، قائم بالذات ہے اور مستقل ہستی رکھتی ہے۔ یعنی خودی اور خدا دونوں مستقل طور پر موجود

؎١ شرح اسرارِ خودی ؎٢ شرح اسرارِ خودی

ہیں۔ ایک تیسرا گروہ ہے (جس کے قائد رام نج اچاریہ اور حضرت مجدد

الف ثانی ہیں) جس کی تعلیم یہ ہے کہ خودی کی ہے تو موجود، لیکن اس

کا وجود ظلی ہے یعنی وہ قائم بالذات نہیں ہے بالفاظِ دگر مستقل ہستی

نہیں رکھتی بلکہ عکس ہے اسماء وصفاتِ الٰہیہ کا یا پرتو ہے اس کی صفاتِ

خالقیت کا ڈاکٹر اقبال اس تیسرے گروہ سے تعلق رکھتے ہیں)"

غرضکہ سلیم چشتی صاحب اپنی اسرارِ خودی کی شرح میں یہ سب کچھ حتیٰ کہ شنکراچاریہ اور ابنِ عربی کے نظریہ کو بھی ایک فرما چکے ہیں مگر اس کتاب (قرآنی تصوف اور اقبال) کے دیباچے میں شنکر اور ابن عربی کے نظریہ کو ایک دوسرے سے بالکل مختلف فرمارہے ہیں۔ بلکہ جو لوگ دونوں کے نظریات کو ایک سمجھتے ہیں اُن کی مذمت کرتے ہیں۔ ایک ہی شخص کے اقوال میں یہ کتنا بڑا تضاد ہے!

آگے چل کر فرماتے ہیں:۔

"جن لوگوں نے تاریخِ عالم کا مطالعہ کیا ہے اُن سے یہ حقیقت پوشیدہ نہیں کہ ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی عیسوی) میں سب سے بڑا فتنہ جس سے ملّتِ اسلامیہ دوچار ہوگئی تھی، یہ تھا کہ فرقۂ باطنیہ کی دو صد سالہ مسلسل کوششوں کی بدولت مسلمانوں میں غیر اسلامی تصوف مقبول اور مرغوب ہوگیا تھا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ :۔

(۱) خدا اور انسان میں کوئی فرق نہیں ہے۔ خدا، عینِ انسان ہے اور انسان عینِ خدا ہے۔ بلکہ کائنات کا ہر ذرّہ خدا ہے۔

(۲) خدا، بعض برگزیدہ انسانوں میں حلول بھی کر جاتا ہے اس لئے ہم انہیں خدا سمجھ کر اپنا معبود بنا سکتے ہیں۔ مثلاً حضرتِ علی میں خدا نے حلول فرمایا۔

(۳) اللہ، محمد اور علی تینوں ایک ہی حقیقت کی تین تعبیریں ہیں۔

(۴) خدا بعض اوقات مختلف لوگوں کے ذریعے سے ظاہر ہوتا ہے جسے اصطلاح میں بُروز کہتے ہیں۔

(۵) خدا، کائنات سے جُدا کوئی مستقل ہستی نہیں رکھتا۔ یہ کائنات ہی خدا ہے۔ اور خدا کائنات ہی کا دوسرا نام ہے۔

اتحاد، عینیت، حلول، تجسم اور بُروز کے ان غیر اسلامی عقائد کا یہ نتیجہ نکلا کہ ملّتِ اسلامیہ عمل سے نفور ہو گئی اور جہاد کا جذبہ بالکل ختم ہو گیا اور ایسا ہونا بالکل قدرتی بات تھی اس لئے کہ اگر میں اور خدا دونوں ایک ہیں تو پھر جدوجہد کس لئے اور کس کے لئے؟ یعنی خدا سے بالاتر درجہ کونسا ہے جس کے حصول کے لئے کوشش کی جائے؟ علاوہ بریں جب (میں) موجود ہی نہیں تو کوشش کیسے کر سکتا ہوں؟ اس نفیِ خودی اور ترکِ عمل نے ایک زندہ قوم کو عملی اعتبار سے مردہ بنا دیا اور فرقۂ باطنیہ اسی مقصد کیلئے وجود میں آیا تھا کہ اسلام کو ایک عنصرِ فعال یا اخلاقی و روحانی طاقت کی حیثیت سے ختم کر دے۔[1]

آگے چل کر فرماتے ہیں کہ:-

"۱۹۰۸ء سے لیکر ۱۹۱۳ء تک انہوں نے اس مسئلے پر غور کیا اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ عجمی تصوف یا وحدت الوجود کی غیر اسلامی تعبیر نے مسلمانوں میں رہبانیت کا رنگ پیدا کر دیا، جس کی وجہ سے ان کی قوتِ عمل مردہ ہو گئی۔ چنانچہ انہوں نے اسرارِ خودی میں اسی غیر اسلامی تصوف کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی ہے اور

۱؎ شرح اسرارِ خودی ص ۱۴۰

۱۹۰۸ء سے لیکر ۱۹۲۲ء تک انہوں نے جس قدر نظمیں لکھیں
کسی میں وحدۃ الوجود کا رنگ نہیں: لہ
اور دیباچہ "قرآنی تصوف اور اقبال" میں یہی سلیم چشتی صاحب فرماتے ہیں کہ :-
"اقبال نے ۱۹۰۵ء سے لیکر دمِ آخر تک عقیدہ وحدت الوجود کی تلقین کی ہے"

بلکہ :-

"اقبال نے اپنی مشہور کتاب "مثنوی اسرارِ خودی" میں تصوف ہی کی زبان اختیار کی ہے اور تصوف ہی کی بنیادی تعلیم "وحدت الوجود" سے مثنوی کا آغاز کیا ہے" لہ

ذرا آگے چل کر پھر بدل جاتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ :-

"زندگی کے آخری حصے میں انہوں نے اس مسئلے پر بہت زیادہ غور کیا اور میں یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ مرنے سے پہلے وہ پکے وجودی ہو گئے تھے": لہ

پھر ذرا ہی آگے چل کر یوں رطب اللسان ہوجاتے ہیں کہ :-

"اگر وحدت الوجود کا مفہوم یہ قرار دیا جائے کہ :-

(۱) صرف اللہ موجود ہے اور انسان (خودی) موہوم یا معدوم یا فریبِ نظر ہے۔

لہ شرحِ مذکور صہ ۱۸۳
لہ شرحِ اسرار صہ
لہ شرحِ اسرارِ خودی صہ ۱۸۷

(۱) انسان کا مقصودِ حیات یہ ہے کہ اپنی انفرادی ہستی کو مٹا دے
یعنی قطرہ سمندر میں مل جائے۔
(۲) خدا اور انسان دونوں متحد الوجود ہیں یا عینِ یکدگر ہیں۔
تو اقبال اس "وحدت الوجود" کے مخالف ہیں : لـه

(۳) عبد الغنی خان صاحب نیازی :۔

نیازی صاحب فرماتے ہیں :۔

"خود علامہ اقبال نے جا بجا اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ وہ چند فروعی مسائل کے سوا باقی تمام امورِ دین میں اولیاء اللہ اور اکابر صوفیا کے مسلک کے پیرو ہیں۔ انھوں نے یہ اعتراف بھی کیا ہے کہ ان کا "فلسفہ خودی" اور "نظریہ زمان و مکان" وغیرہ سب صوفیائے اسلام کے نظریات سے ماخوذ ہے" : لـه

اول تو وہ فروعی مسائل کون سے ہیں نیازی صاحب نے یہ نہیں فرمایا پھر اقبال نے ان الفاظ میں کہیں اعتراف نہیں کیا ہے۔ ہاں ایک جگہ "اسرارِ خودی" کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ :۔

"میرا دعویٰ ہے کہ "اسرار" کا فلسفہ مسلمان صوفیہ اور حکماء کے افکار و مشاہدات سے ماخوذ ہے اور تو اور وقت کے متعلق برگساں کا عقیدہ بھی ہمارے صوفیوں کیلئے نئی چیز نہیں :"

مگر واضح رہے کہ اسرار کا فلسفہ صوفیۂ اسلام کے نظریات سے ماخوذ ہے نہ کہ عجمی تصوف سے جو بدعت اور سیئات وغیرہ کا معجونِ مرکب ہے۔

"اقبال کو مخالفِ تصوف ثابت کرنے والوں کو اس بات پر نظر

لـه قرآنی تصوف اور اقبال

رکھنی چاہئے کہ عارفِ رومیؒ کے عقائد وہی ہیں جو اکابر صوفیہ قدیم کے تھے۔ پھر اقبال اپنے مرشدِ معنوی اور اُن کے اساتذہ طریقت کے خلاف کوئی بات کس طرح کہہ سکتے تھے۔ اقبال خود فرماتے ہیں: ؎

تو بھی ہے اُسی قافلۂ شوق میں اقبالؔ
جس قافلۂ شوق کا سالار ہے رومیؔ[1] (نیازی صاحب)

اول تو یہ بات بالاطلاق صحیح نہیں ہے کہ "عارفِ رومی کے عقائد وہی ہیں جو دوسرے صوفیائے قدیم کے تھے": رومیؔ "جبر" کے قائل نہیں اور دوسرے صوفیاء بالعموم جبر کے قائل ہیں۔ رومیؔ اُس "فنا کی شدت سے تردید کرتے ہیں جو قطرے کو دریا میں ملاتی ہے۔ وہ اُس فنا کے قائل ہیں جس کو انہوں نے لوہے اور آگ کی مثال سے واضح کیا ہے۔ رومیؔ جدّ و جہد اور عمل کی تعلیم دیتے ہیں اور خودی کے انتہائی بلند مقام کے محرمِ راز ہیں۔ چنانچہ "منزلِ ما کبریاست" اُنہی کا قول ہے۔ پھر یہ کون کہتا ہے کہ اقبال نفسِ تصوف یا صوفیاء اسلام کے خلاف تھے۔ وہ تو اُس تصوف کے منکر ہیں جو عجمی تصورات کے زیرِ اثر ہے۔

"افسوس ہے کہ لوگ بالعموم اقبال کو "مُثیلِ رومی" اور "حامیٔ تصوف" ثابت کرنے کی بجائے "ناسخِ رومی" اور "دشمنِ تصوف" ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور دُنیا پر یہ واضح کرتے ہیں کہ اقبال نے رومی اور سنائی کے نقد و تصوف کو مسترد کر کے اُس کی جگہ اپنے دماغ سے تراش کر کوئی نیا نقد و جدید تصوف ہمارے سامنے پیش کیا ہے۔

---

[1] کتاب مذکور

اگر ایسا ہوتا تو اقبال حضراتِ جنیدؒ و بایزیدؒ کا نام لے لے کر ان کا فقر و تصوف ہمارے سامنے نہ پیش کرتے اور نہ "حدیقۂ سنائی" کو ہمارے نظامِ تعلیم و تربیت میں خاص جگہ دینے کی سفارش کرتے نہ عارفِ رومیؒ کو اپنا مرشدِ معنوی قرار دیتے اور نہ اُن کے عقائد و حکیمانہ نکتوں کو من و عن اپنے اشعار میں بیان کرتے۔ حقیقت یہ ہے کہ اکابرِ صوفیۂ وجودیہ نے جن حقائق کا انکشاف کیا ہے اُنہی حقائق کو علامہ اقبالؒ نے نئے آب و رنگ کے ساتھ ہمارے سامنے پیش کیا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ کسی نئے فقر و تصوف کے مبلغ ہیں۔ لہ (نیازی صاحب)

جن باتوں پر نیازی صاحب نے اظہارِ تاسف کیا ہے ہمارے خیال میں وہ کسی بھی معقول آدمی نے نہیں کہی ہیں۔ نہ کسی نے اقبالؒ کو "ناسخِ رومی" اور دشمنِ تصوف کہا ہے نہ یہ کہ وہ کسی نئے فقر و تصوف کے مبلغ تھے۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ وہ پیرِ رومی کی ہر بات کو مانتے تھے اسی طرح مخالفِ تصوف نہ ہونے سے یہ مُراد نہیں ہو سکتی کہ وہ تصوف کے ساتھ ساتھ ویدانت اور بُدھ مت کے تصورات کو بھی تسلیم کرتے تھے۔ اسی طرح کسی نے یہ بھی نہیں کہا کہ اقبال نے رُومی و سنائی کے فقر و تصوف کو مسترد کر کے اس کی جگہ اپنے دماغ سے تراش کر کوئی نیا فقر اور جدید تصوف ہمارے سامنے پیش کیا ہے۔ بلکہ اس کے برعکس سنجیدہ اور سمجھدار لوگ یہی کہتے رہے ہیں کہ اقبال اِن حضرات کے از حد عقیدت مند تھے اسی وجہ سے اُن کا نام بڑے ادب و احترام سے لیتے ہیں، مگر جیسا کہ تعلیماتِ اسلام کا اثر ہونا چاہیئے تھا۔ وہ اِن حضرات کی بعض باتوں سے اختلاف بھی کرتے تھے اور ایسا کرنے سے عقیدت مندی میں فرق نہیں آتا۔ حضرت نصیر الدین چراغ دہلیؒ کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ اپنے پیر حضرت نظام الدین اولیا ۲۹

لہ قرآنی تصوف اور اقبال ص۲۹

کے جہاں انتہا درجہ عقیدت مند تھے وہاں اُن کے " سماع " سے متفق بھی نہیں تھے بلکہ لوگوں کو اُس میں شریک ہونے سے باز رکھنے کی کوشش کیا کرتے تھے۔ حضرت امیر خسروؒ آخر وقت تک شاہی دربار سے وابستہ رہے حالانکہ حضرت نظام الدین اولیاءؒ نے بادشاہوں کے دربار میں جانا درکنار کسی بادشاہ کا اپنے ہاں آنا بھی گوارا نہ کیا۔ تو کیا ایسا کرنے سے ان حضرات کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے پیر کے ساتھ عقیدت نہیں رکھتے تھے؟ اسلام نے چونکہ خُذ ما صفا ودع ما کدر کا حکم دیا ہے اس لئے یہ حضرات آزادی سے اس پر عمل کرتے تھے۔ حضرت مجدد الف ثانی قدس سرہ العزیز نے بھی اپنے مرشد خواجہ باقی باللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ سے وحدت الوجود کے مسئلے میں اختلاف کر کے اُن کے اس رجحان کو تبدیل کیا ہے۔

نیازی صاحب کا یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ " حقیقت میں اکابر صوفیہ وجودیہ نے جن حقائق کا انکشاف کیا ہے اُنہی حقائق کو اقبال نے نئے آب و رنگ کے ساتھ ہمارے سامنے پیش کیا ہے۔" اس لئے کہ اقبالؒ نے مولانا رومؒ اور ابنِ عربی وغیرہ سے " وحدت الوجود " کے معاملے میں اختلاف کیا ہے۔ اسی طرح دوسرے اکابر صوفیہ کی بھی ہر بات آنکھ بند کر کے نہیں مانی ہے۔ محمود شبستریؒ کی " گلشنِ راز " میں سے نو اہم سوالات کا انتخاب کر کے اُن کا جواب اُس سے بالکل مختلف دیا ہے جو محمود شبستریؒ نے دیا تھا۔ حالانکہ محمود نے دوسرے تمام اکابر صوفیہ کی ترجمانی کی تھی۔ اسی طرح وہ " نئی منطق الطیر " بھی لکھنا چاہتے تھے جو یقیناً حضرت عطارؒ کی منطق الطیر سے مختلف ہوتی۔ " فنا " اور " جبر " کے مسائل میں بھی وجودی حضرات سے کلّیتہً اختلاف کیا ہے اور اس قسم کا اختلاف کوئی گناہ نہیں ہے خدا اور رسولؐ کے علاوہ ایک مسلمان کسی بھی شخص کی بات سے معقول وجوہ کی بنا پر اختلاف کر سکتا ہے کہ اسلام نے اس بارے میں پوری آزادی دی ہے۔

نیازی صاحب نے خانقاہوں کی مدافعت کے لئے بھی ایک باب قائم کر دیا ہے۔ مگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبالؒ نفسِ خانقاہ کے خلاف ہیں کیا! وہ تو موجودہ زمانے کی خانقاہوں پر افسوس کرتے ہیں ؎

تھا جہاں مدرسۂ شیری و شاہنشاہی ۔۔۔ آج اُن خانقہوں میں ہے فقط رُوباہی

یعنی جہاں کسی زمانے میں تزکیۂ نفس کے لئے شریعتِ اسلامیہ پر عمل کرنے کی تعلیم دی جاتی تھی اب وہاں غیر اسلامی باتیں ہو رہی ہیں۔ قرآن و سنت پر عمل ایک طرف قرآن و سُنّت کا احترام بھی نہیں رہا۔ مردوں اور عورتوں کا آزادانہ اختلاط، طوائفوں کے مُجرے، چادروں کے چڑھاوے اور اسی قسم کی بے شمار بدعات کا اہتمام کیا جاتا ہے۔ دیگیں لُٹتی ہیں، قوالی اور وہ بھی ہر قسم کے مزامیر کے آزادانہ استعمال کے ساتھ۔ خانقاہ والے نماز سے کوسوں دُور، معیشت و معاش کی فکروں سے آزاد، زمانے کے تقاضوں سے ناواقف، علم سے کورے، نہ محنت مزدوری نہ نوکری چاکری نہ ہُنر آموزی۔ سارا کاروبار عقیدتمندوں کی نذر و نیاز پر چل رہا ہے۔ کیا ایسی خانقاہوں میں شیروں کے بجائے روباہ نہ پیدا ہوں گے۔

"صوفیائے کرام کے عقیدے کے مطابق دینِ اللہ کے دو رخ ہیں۔ ایک انسان کے ظاہری اعمال سے متعلق ہے جسے شریعت کہتے ہیں۔ اور دوسرا انسان کے باطن اور اس کے باطنی اعمال سے متعلق ہے جو طریقت، معرفت اور حقیقت کا مجموعہ ہے۔ دینِ اللہ کی یہ شق شریعتِ ظاہری کا باطن ہے۔ اس کے خلاف نہیں (جیسا کہ بعض اوقات غلطی سے سمجھ لیا جاتا ہے) اور دونوں کا سرچشمہ قرآن و سنّت اور علمائے حق کا اجماع ہے۔"[1] (نیازی صاحب)

---

[1] کتاب مذکور ص ۴۳

دینُ اللہ تو تمام و کمال شریعت ہی کا نام ہے اور شریعتِ اسلامیہ انسان کے ظاہر و باطن دونوں کی اصلاح کرتی ہے۔ یہ کہنا شریعت کی توہین ہے کہ ظاہر کی اصلاح شریعت کے ذریعے ہوتی ہے اور باطن کی طریقت اور حقیقت وغیرہ کے ذریعے۔ اہل تصوف نے جو شریعت اور طریقت کی تقسیم نکالی ہے۔ یہ بڑی خطرناک ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ظاہری اعمال کا باطن پر کوئی اثر نہیں ہوتا یہ کس قدر عجیب بات ہے کہ ایک شخص اپنی زندگی شریعت کے مطابق گذارے دوسرے الفاظ میں اتباعِ رسول ﷺ کو اپنا شعار بنالے اور اس سے اس کے باطن کی اصلاح نہ ہو! اس کے تو یہ معنی ہوئے کہ خواہ کوئی شخص قرآن و سنت کا جامہ ہی پہن لے مگر جب تک کسی خانوادۂ تصوف کے سجادہ نشین کے بتائے ہوئے سینہ بہ سینہ اسرار پر ایمان نہ لائے اور اُن کے مطابق زندگی کو سانچے میں نہ ڈھالے تزکیۂ نفس سے محروم رہے گا۔ حالانکہ تصوف کی ابتداء اس وقت ہوئی تھی جب لوگوں نے شریعت پر عمل کرنا چھوڑ دیا تھا اور دنیا کی محبت میں گرفتار ہوگئے تھے۔ اور ایسے حالات کو دیکھ کر علماء حق نے اپنے اپنے حلقۂ اثر میں لوگوں کی اصلاح کا کام شروع کیا۔ ان کے دلوں سے دُنیا کی محبت نکال کر خدا کی محبت کو جاگزیں کیا اور قرآن و سنت پر عمل کرنے کی ہدایت کی۔ تاکہ اُن کے ظاہر و باطن دونوں کی اصلاح ہو جائے۔ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے جن کی زندگی ہمارے لئے ایک نمونہ ہے ''ایسا ہی کیا تھا۔ اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رسالت اور تزکیۂ نفس سے ایک ساتھ لوگوں کو مستفید فرمایا۔ قرآن کہتا ہے:۔ لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ آيَاتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ۔ لیکن آج وہی سلاسل جو کسی زمانے میں مذکورہ صدر فریضہ انجام دیتے تھے شریعت و طریقت کی تقسیم کی عجیب و غریب فلسفیانہ موشگافیوں میں پڑ گئے ہیں اور ان سے خدا رسی کے بجائے خدا سے دُوری

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

خزانے پر کسی خاص گروہ کا اجارہ نہیں ہے۔ اس خزانے میں سے بقدر صلاحیت و استعداد وہ لوگ حصّہ پاتے ہیں جو کتابِ الٰہی پر تدبّر کرتے ہیں۔ اور اُن شرائط کے ماتحت تدبّر کرتے ہیں جو قرآن پر تدبّر کیلئے مقرر ہیں حضرات صوفیائے کرام نے جو اسرار و معارف دریافت کئے ہیں اُن کا وہ حصّہ بے شک صحیح ہے جو انھوں نے قرآن کے تدبّر کے ذریعے سے حاصل کیا ہے اور جس پر وہ قرآن سے کوئی دلیل رکھتے ہیں۔ مگر مجرّد اس بنا پر کہ قرآن کی ہر آیت کا ایک باطن ہے، علمِ باطن کا ایک پورا نظام کھڑا کر دینا اور اس کی حمایت میں مذکورہ بالا حدیثوں سے دلیل لانا صریح زیادتی ہے۔

"باطن نماز کا بھی ہے، باطن روزہ کا بھی ہے، باطن حج کا بھی ہے، باطن زکوٰۃ کا بھی ہے اور قرآن نے صاف صاف اس بات کا اظہار بھی کیا ہے کہ ان میں سے ہر چیز کا ایک باطن ہے اور وہی باطن مقصودِ حقیقی ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی ہرگز ہرگز نہیں کہ کوئی شخص اُٹھ کر ان عبادات کی ساری صورت و ہیئت بالکل بدل ڈالے اور جب کوئی شخص اُس پر اعتراض کرے تو یہ جواب دے کہ "یہ باتیں باطن سے تعلق رکھتی ہیں، ان کو اہلِ ظاہر کیا جانیں"۔ قرآن نے جہاں یہ بتایا ہے کہ ان میں سے ہر ظاہر کا ایک باطن ہے وہیں یہ بھی اشارہ کر دیا ہے کہ فلاں باطن کا ظاہر یہ ہے، تاکہ کسی بے راہ روی کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے"۔ [1]

---

[1] تزکیۂ نفس صہ ۳۲ و صہ ۳۱

علامہ اقبالؒ ایک خط میں، جو خواجہ حسن نظامی مرحوم کو ۹ جولائی ۱۹۱۶ء کو لکھا تھا، تحریر فرماتے ہیں:-

"کل میں ایک صوفی مفسرِ قرآن کی ایک کتاب دیکھ رہا تھا۔ خلق السموات والارض فی ستۃ ایام کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ "ستۃ ایام" سے "تنزلاتِ ستہ" مراد ہیں۔ کمبخت کو یہ معلوم نہیں کہ عربی زبان میں یوم کا یہ مفہوم قطعاً نہیں۔ اور نہ ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ مفہوم ہی عربوں کی فطرت کے خلاف ہے۔ اسی طرح ان لوگوں نے نہایت بیدردی کے ساتھ قرآن اور اسلام میں ہندی اور یونانی تخیلات داخل کر دیئے ہیں۔"

نیازی صاحب فرماتے ہیں:-

"صحابۂ کرامؓ میں جو اسرارِ دین ایک کو تعلیم ہوئے وہ دوسرے کو نہیں ہوئے (کیونکہ اسرارِ دین حسبِ استعداد تعلیم کئے جاتے ہیں حضرت علی کرم اللہ وجہ کو اسرارِ دین کی تعلیم کی بنا پر ہی سرکارِ دوجہاں صلی اللہ علیہ وسلم نے "بابِ علم" فرمایا اور اسرارِ دین کی بنا پر ہی حضرت حذیفہؓ کو "صاحبِ اسرارِ رسول اللہ" کہا جاتا ہے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہ کا قول ہے "قلوبُ الابرارِ قبورُ الاسرار" یعنی اولیاءاللہ کے قلوب اسرارِ الٰہی کی قبریں ہیں"[1]

تاریخ و سیر اور احادیث سے یہ بات ثابت نہیں ہے کہ حضورؐ نے صحابہ رضؓ میں سے ہر ایک کو الگ الگ اسرارِ دین کی تعلیم دی۔ اسرارِ دین تو سب کو اسی طرح بتائے

---

[1] قرآنی تصوف اور اقبال صہ ۴۴

جاتے تھے جس طرح ایک استاد اپنے شاگردوں کو سبق پڑھاتا ہے۔ اب اُن میں سے جو زیادہ ذہین ہوتا ہے وہ جلد سمجھ لیتا ہے اور جو جس قدر کم ذہین ہوتا ہے وہ اسی قدر دیر سے سمجھتا ہے۔ اسی طرح جس کا حافظہ قوی ہوتا ہے وہ زیادہ یاد رکھتا ہے اور کمزور حافظہ والا جلد بھول جاتا ہے۔ اسرار سکھانے کی صورت زبانی اور عملی دونوں طرح یکساں تھی۔ جو کچھ وحی کے ذریعے معلوم ہوتا تھا حضور اس کو بیان بھی فرما دیا کرتے تھے اور اس پر عمل کر کے بھی دکھا دیتے تھے۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ اول ہر ایک کی فطرت اور مذاقِ طبیعت کا اندازہ کیا اور پھر اس کی طبیعت اور مزاج کے مطابق اس کو اسرارِ دین سکھائے اور وہ بھی دوسروں سے پوشیدہ رکھتے ہوئے۔ یا کسی خاص شخص کو اپنے عمل کا نمونہ دوسروں سے چھپا کر دکھا یا گیا ہو۔ اور پھر اس کو یہ تاکید کر دی ہو کہ کسی پر ظاہر نہ کرنا اور ایسا کیوں کرنے لگے تھے جب کہ یہ بات منشائے دین کے سراسر خلاف تھی۔ اسلام تو بغیر کسی استثناء کے سب کے لئے ہے۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی فرماتے ہیں :-

"حضرت علی رض کا اپنا دعویٰ یہ نہیں تھا کہ اُنہیں حضور نے کوئی ایسا علم دیا تھا جو دوسروں کو نہ دیا ہو بخاری، مسلم اور مسندِ احمد میں، صحیح سندوں کے ساتھ یہ روایت آئی ہے کہ حضرت علی رض نے بار بر سرِ عام ان لوگوں کے خیال کی تردید فرمائی تھی جو ایسا سمجھتے تھے۔ آپ نے اپنی تلوار کے پرتلے سے ایک کاغذ کا پُرزہ نکال کر لوگوں کو دکھا دیا تھا کہ اس کے سوا کوئی خاص چیز ایسی نہیں ہے جو میں نے حضور سے سُن کر ثبت کی ہو۔ اور اُس پرزے میں صرف چار پانچ فقہی احکام تھے۔ مسندِ احمد میں ۱۲ مختلف سندوں سے حضرت علی رض کا یہ ارشاد منقول ہوا ہے ان سب روایتوں کو جمع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرتِ ممدوح نے متعدد مواقع پر عوام کی اس غلط فہمی کو رفع فرمایا تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم

اپنے داماد کو راز میں دین کے کچھ ایسے اسرار تعلیم فرما گئے ہیں جو دوسروں کو آپ نے نہیں بتلائے۔ بہت سے لوگوں نے آنجناب کی اپنی زبان سے اس باطل خیال کی تردید سُنی اور تردید اتنی مختلف سندوں سے محدثین کو پہونچی کہ اس کی صحت میں مشکل ہی سے شک کیا جا سکتا ہے۔[1]

" قرآن پاک میں ہے وَیُزَکِّیْھِمْ وَیُعَلِّمُھُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ = وہ تمہارے نفوس کا تزکیہ کرتا اور تمہیں کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔ صُوفیۂ کرام نے "کتاب" سے یہاں احکامِ شریعت اور حکمت سے علمِ قُربِ الٰہی مُراد لیا ہے۔ اس کی تائید دیگر آیاتِ قرآنی اور احادیثِ نبوی سے ہوتی ہے"[2] (نیازی صاحب)

ہمارے خیال میں کتاب و حکمت کے یہ معنی جو نیازی صاحب نے لئے ہیں تمام صوفیہ کے ہاں متفق علیہ نہیں ہیں۔ اور ہو بھی نہیں سکتے۔ کتاب سے قرآن اور حکمت سے مُراد اس کتاب کی فہم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسی جامع کتاب دی وہاں اس کتاب کی فہم بھی عطا فرمائی۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ کتاب' جس میں اصول و ضوابط کی تفصیلات نہیں ہیں بلکہ زیادہ تر اشارات سے کام لیا گیا ہے، انسانی زندگی کا ضابطہ کیونکر بن سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ کتابُ اللہ کے ساتھ سنّتِ رسول بھی ہمارے لئے ناگزیر ہے: " تزکیہ کا سرچشمہ اور اُس کا منبع و مصدر کتاب اللہ ہے، اسی کی تعلیم سے تزکیہ کا آغاز ہوتا ہے اور پھر اس کے اسرار و حقائق ہیں جو نبیؐ کے ذریعے سے واضح ہو کر اس تزکیہ کی تکمیل کرتے ہیں"[3]

---

[1] ترجمان القرآن بابت ماہ اگست ۵۸ء

[2] کتاب مذکورہ ص ۱۵

[3] تزکیۂ نفس ص ۲۰

"صوفیائے کرام کے عقیدے کے بموجب "معرفت" یہ ہے کہ توحید وجودی سالک کا حال بن جائے اور وہ ہمہ اوست، ہمہ از دست، ہمہ در دست وغیرہ سب پر حاوی ہے بلکہ حقیقت و معرفت کی منزل میں "ہمہ" کا خیال ہی غلط ہے۔ اس منزل میں فقط "ہو" ہے چنانچہ حضرتِ منصور حلاج کے بارے میں ایک شاعر کہتا ہے ؎

حضرتِ منصور، انا بھی کہہ رہے ہیں حق کیساتھ
دار تک تشریف لے آئیں گر اتنا ہوش ہے

اور حضرتِ اقبال بھی اس کے قائل ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں ؎

مٹا دیا مرے ساقی نے عالمِ من و تو
پلا کے مجھ کو مئے لا الٰہ الا ہو

ایک جگہ یہ ارشاد ہوتا ہے ؎

جہانِ دل جہانِ رنگ و بو نیست
درو پست و بلند و کاخ و کو نیست
زمین و آسمان و چار سو نیست
دریں عالم بجز اللہ ہو نیست

واضح رہے کہ اس منزل میں "عبد" اللہ نہیں بن جاتا بلکہ عبد رہتا ہی نہیں۔ اللہ ہی اللہ رہ جاتا ہے۔ اس معنی میں کہ صفاتِ عبدی صفاتِ حق میں محو ہو جاتی ہیں[1]
(نیازی صاحب)

عجمی و ویدانتی تصوف سے متاثر صوفیوں کے اسی قسم کے بے سر و پا خیالات

---

[1] کتاب مذکور صد ۵۳

کی تردید کی جاتی ہے جس پر وہ آتش زیر پا ہو جاتے ہیں۔ بزرگ انسان کی ترقی اسی میں سمجھتے ہیں کہ وہ سرے سے باقی ہی نہ رہے۔ خدا ہی خدا رہ جائے۔ حالانکہ ذرا سے تامل سے یہ بات بالکل باطل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر ترقی اسی میں ہوتی تو اس کا پیدا نہ ہونا اچھا ہوتا اور ظاہر ہے یہ بات غلط ہے۔ پھر صوفیہ کی معرفت کا جو بیان کیا ہے کہ ان کے عقیدے کے بموجب معرفت یہ ہے کہ توحید وجودی سالک کا حال بن جائے، اور عبادت سے یہی مراد ہے: تو فرمائیے کتنے ہیں جو اپنی تخلیق کے مقصد کو پورا کر رہے ہیں؟ دکھوں میں سے ایک بھی مشکل سے نکلے گا اور جب اعداد و شمار کا یہ تناسب ہے تو تقریباً سارے نوع انسانی مقصدِ آفرینش کو پورا نہ کرنے کی وجہ سے حیوانات کے زمرے میں داخل ہو جائے گی۔ اور اس کے برعکس وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ: میں عبادت سے مراد اطاعت و بندگی لی جائے یعنی یہ کہ انسان کو خدا کے احکام کی بجا آوری میں کمال پیدا کرنا چاہئے تو یہ کسی کے لئے بھی دشوار نہیں ہے۔ اس سے نظامِ عالم میں بھی ابتری پیدا نہ ہوگی اور "الدنیا مزرعۃ الآخرۃ" کا مطلب بھی یہی ہے کہ جس کے اخلاق، معاملات اور جس کی عبادات ایسی ہوں جیسی خدا کو پسند ہیں تو وہ خدا کا محبوب بندہ ہے اور اس کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ خدا کو پہچانتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس اگر ایک شخص کسی خانقاہ یا پہاڑ کے غار میں یا جنگل کی تنہائی میں بیٹھ کر مراقبہ کرتا ہے یا چلہ کشی میں مصروف رہتا ہے اور عبادات معاملات اور اخلاقیات کے شرعی نظام سے بالکل بے نیاز رہتا ہے یا ان کی طرف توجہ کرنے کا اس کو موقع ہی نہیں ملتا تو کیا ایسے شخص کی بابت بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس نے خدا کی معرفت کا مقام حاصل کر لیا ہے۔

پھر یہ کہنا کہ حقیقت و معرفت کی منزل میں "ہمہ" کا خیال ہی غلط ہے، اس منزل میں فقط "ہُو" ہے، خود اپنے مقرر کردہ معنی عبادت کے خلاف ہے۔ کہ جب انسان کی تخلیق کا مقصد معرفتِ الٰہی ہے تو ایسی حالت میں اس کا اپنے آپ کو ختم کر دینا

کیا منشائے الٰہی کے خلاف نہ ہوگا؟ کیونکہ معرفت کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے ایک دفعہ خواجہ حسن نظامی مرحوم کو ایک خط میں لکھا تھا کہ :۔

"حضرتِ امام ربانی مجدد الف ثانی رحمتہ اللہ علیہ نے مکتوب میں ایک جگہ یہ بحث کی ہے کہ "گسستن" اچھا ہے یا "پیوستن" یعنی فراق اچھا ہے یا وصال؟ میرے نزدیک "گسستن" عین اسلام ہے اور "پیوستن" رہبانیت یا ایرانی تصوف۔ اور میں اس غیر اسلامی تصوف کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہوں۔ گزشتہ علمائے اسلام نے بھی ایسا ہی کیا ہے۔ اور اس بات کی تاریخی شہادت موجود ہے:"

اقبال کے مذکورہ صدر بیان کی روشنی میں نیازی صاحب کے پیش کردہ اشعار کو دیکھئے کیا اُن سے وہ مطلب نکلتا ہے جو نیازی صاحب نے معرفت کی تعریف کے تحت میں لیا ہے۔ اقبال تو پہلے شعر سے

مٹا دیا مرے ساقی نے عالمِ من و تو
پلا کے مجھ کو مئے لَا اِلٰہَ اِلَّا ھُو

میں یہ فرماتے ہیں کہ جب سے ساقی (سرکارِ دو عالمؐ) نے لا الٰہ الا اللہ پڑھایا ہے وہ محبت اور اخوت پیدا ہو گئی ہے کہ ہمارا عالمِ من و تو ختم ہو گیا ہے چنانچہ اُس وقت کو یاد کیجئے کہ جب حضورؐ نے مدینہ منورہ میں پہنچنے کے بعد مہاجر و انصار میں اخوّت قائم کی تھی جس کے نتیجے میں مہاجر و انصار نے محبت، ایثار اور یگانگت کا وہ مظاہرہ کیا تھا کہ تاریخ میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔ اور جب تک یہ کلمہ نہ پڑھا تھا (حلقہ بگوشِ اسلام نہ ہوئے تھے) ایک دوسرے کے جانی دشمن تھے۔ اور معمولی معمولی باتوں پر جنگ و پیکار کا بازار گرم ہو جاتا تھا۔ شعر میں اسی اخوت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اگر نیازی صاحب

اس شعر کا سیاق و سباق بھی دیکھ لیتے تو اس کے وہ معنی نہ لیتے جو انہوں نے ادبیہ بیان کئے ہیں دوسرے اشعار یہ ہیں ؎

جہانِ دل جہانِ رنگ و بو نیست | در و پست و بلند و کاخ و کو نیست
زمین و آسمان و چار سو نیست | دریں عالم بجز اللہ ہو نیست

شاعر جہانِ رنگ و بو پر جہانِ دل کو ترجیح دیتا ہے کہ "جہانِ رنگ و بو" میں تو پست و بلند اور کاخ و کو کے امتیازات موجود ہیں مگر "جہانِ دل" ان امتیازات سے پاک ہے۔ یہاں نہ کاخ ہے نہ کو ہے نہ زمین و آسمان اور نہ چار سو۔ بلکہ یہاں تو اللہ ہو کے سوا اور کچھ نہیں۔

عالمِ دل کا کس قدر حقیقی بیان ہے۔ کیا یہ شعر "وحدت الوجود" کی نفی نہیں کرتا؟ اس شعر سے تو صاف معلوم ہو رہا ہے کہ جہانِ رنگ و بو میں کاخ و کو، زمین و آسمان، پست و بلند اور چار سو سب ہی کچھ ہے۔ جس کو صوفیہ دھوکا اور فریب کہتے ہیں۔

غرضکہ اقبال اس بات کے قائل نہ تھے کہ "عبد" باقی نہیں رہتا یا نہ رہنا چاہئے۔ وہ تو مولانا رومؒ کے اس بیان سے اتفاق کرتے ہیں کہ جس طرح لوہا آگ میں تپ کر آگ کا رنگ اور آگ کے خواص اختیار کر لیتا ہے اسی طرح انسان کو خدا کی صفات اپنے اندر پیدا کرنی چاہئیں۔ کہ تخلقوا باخلاق اللہ کا یہی مفہوم ہے اور اسی بات کو انہوں نے اس شعر میں ادا کیا ہے ؎

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے | یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

اور یہ کس قدر عجیب بات ہے کہ جو صوفیہ مَنْ عَرَفَ نَفْسَہٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّہٗ پر زور دیتے ہیں وہی "ہمہ خیالِ غلط اور وہم و گمان سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

بحوالہ تعلیم غوثیہ صہ ۵۹ ۔ فرماتے ہیں

"صوفیہ کرام نے توحید کی چار قسمیں بیان کی ہیں ۱۔

(۱)۔ توحید شریعت اور اس کی ضد شرکِ شریعت جو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات اور افعال میں کسی کو شریک کرنا جب قلب اس شرک سے خالی ہو جاتا ہے تو توحید شرعی قائم ہو جاتی ہے۔ شرک کو اللہ نہیں بخشتا باقی جس گناہ کو چاہے گا بخش دے گا۔ عامۃُ المسلمین کے لئے یہی توحید کفایت کرتی ہے۔"

(۲)۔ "شرکِ طریقت ہے۔ خدا اور رسولؐ عبد ومعبود، خالق ومخلوق کا ثابت کرنا (بلحاظِ وجودِ حقیقی) شرکِ جلی ہے اور اس کے برعکس توحیدِ طریقت ہے۔"

(۳)۔ "شرکِ حقیقت ہے۔ یہ صفات کو غیر سمجھنا ہے۔ اس کے برعکس توحیدِ حقیقت ہے۔"

(۴)۔ "شرکِ معرفت ہے۔ اسم ومُسمّٰی میں تمیز کرنا۔ یہ شرکِ خفی ہے اس کے برعکس توحیدِ معرفت ہے۔"

"پس ان چاروں قسموں کے شرک کی باز پرس ان چار مراتب والوں سے ہوگی۔" لہ (نیازی صاحب)

نیازی صاحب نے اوّل تو یہ نہیں لکھا کہ تعلیم غوثیہ کا مصنف کون ہے۔ پھر اس کتاب کا حوالہ دیا مگر یہ نہیں فرمایا کہ یہ چار قسمیں قرآن وحدیث یا اقوالِ صحابہؓ سے بھی ثابت ہیں یا نہیں؟ اگر نہیں تو ان کے نہ سمجھنے سے لوگ ماخوذ کیوں ہوں گے! پھر یہ کس قدر

لہ قوالی تصوف اور اقبال صہ ۵۵

افسوس کی بات ہے کہ "عوام کے لئے توحید شریعت ہی کفایت کرتی ہے [illegible]
اونچے درجے کے لوگوں کے لئے ہیں۔ کیا اس بات سے شریعت کی توہین نہیں ہوتی؟
اسلام کے احکام تو سب کے لئے ہیں اور اسی لئے آسان اور سہل العمل ہیں اور [illegible]
بالاتقسیم سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عوام کے لئے کچھ اور احکام ہیں اور خواص کے لئے کچھ اور
نیز احکام کا دشوار ہونا بھی ثابت ہوتا ہے، ایسے گورکھ دھندے اور [illegible]
دوسرے مذاہب میں تو پائی جاتی ہیں مگر اسلام کا دامن اس قسم کے جھاڑ جھنکاڑ سے
پاک ہے۔

" اقبال کے آخری حصہ عمر کے کلام و خیالات سے واضح ہوتا ہے
کہ وہ بھی "توحید وجودی" کے قائل ہو گئے تھے" چنانچہ پروفیسر
سلیم چشتی "ارمغانِ حجاز" کی شرح میں کہتے ہیں :-

" سنہ ۱۹۳۰ء کا ذکر ہے ایک ملاقات کے دوران میں نے علامہ اقبال سے
عرض کیا کہ مجھے مسئلہ وحدت الوجود سمجھا دیجئے۔ [illegible] انہوں نے
جواب دیا کہ دراصل یہ مسئلہ قال سے تعلق نہیں رکھتا جب تک
تم پر یہ حالت طاری نہ ہو کہ اللہ کے سوا کسی کا وجود نہیں ہے۔ اس
وقت تک تم اس مسئلے کو کما حقہ نہیں سمجھ سکتے۔ علاوہ بریں اس کی
تعبیر بذریعہ الفاظ بہت دشوار ہے بلکہ اس قدر نازک ہے کہ اگر
بیان کرنے والے سے معمولی فروگذاشت بھی ہو جائے یا سننے والا
غلط فہمی میں مبتلا ہو جائے تو دونوں صورتوں میں کفر و الحاد لازم آتا
ہے۔ اس لئے بطور خود اس کو سمجھنے کی کوشش کرو ....

" جب میں نے حضرت حکیم مولانا برکات احمد ٹونکی کے "رسالہ وجود"
کا مطالعہ کیا تو میں نے بھی یہی مسلک اختیار کر لیا کہ لاموجود الا اللہ

اور مجھے خوشی ہے کہ آخر میں حضرت اقبالؔ بھی وجودی ہو گئے تھے[1]

(نیازی صاحب)

چشتی صاحب کی حضرت علامہ سے ملاقات، وحدت الوجود کے متعلق استفسار اور علامہ کے جواب کے بارے میں کچھ عرض کرنے کے بجائے ہم خود چشتی صاحب کے ارشادات تصوف اور وحدت الوجود کے متعلق نقل کر دینا مناسب سمجھتے ہیں۔ یہ ارشادات ان کی صرف ایک کتاب "شرح اسرارِ خودی" سے ماخوذ ہیں۔ اور اس کتاب میں بھی ہم نے نہایت اختصار کے ساتھ اقتباسات دیئے ہیں۔ ان ارشادات کو پڑھ کر ناظرین کو حیرت ہوگی کہ ایک ہی قلم ایک جگہ کیا لکھتا ہے اور دوسری جگہ کیا۔

چشتی صاحب کے ارشادات:-

(۱) "کافی غور و فکر کے بعد یہ حقیقت اقبالؔ پر منکشف ہوئی کہ غیر اسلامی تصوف نے مسلمانوں کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔ غیر اسلامی تصوف سے میری مراد وحدت الوجود کی وہ تعبیر ہے جس کی رُو سے خدا اور انسان میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ ظاہر ہے جب کسی انسان کا خواہ وہ ہندو ہو خواہ مسلمان یہ عقیدہ ہوگا کہ :-

(الف) میں موجود نہیں بلکہ موہوم یا معدوم ہوں۔ یعنی میرا وجود دھوکا اور فریبِ نظر ہے تو وہ جدوجہد یا عمل صالح کی طرف کیسے راغب ہو سکتا ہے؟

(ب) کائنات میں جو کچھ نظر آتا ہے، یہ سب خدا ہے، یا بالفاظ دیگر میں بھی خدا ہوں تو پھر میں خدا کی عبادت یا اطاعت کیسے کر سکتا ہوں؟

الیضاً ص ۶۴ [2] شرح اسرارِ خودی ص ۲۵

(ج) جب فرد کی ہستی باطل ہو گئی اور اس کے وجودِ ذاتی کی نفی ہو گئی تو اخلاقی ذمہ داری کا احساس کیسے پیدا ہو سکتا ہے؛ اور جب اخلاقی ذمہ داری کا احساس مٹ جائے تو دین یا مذہب کیسے باقی رہ سکتا ہے۔[1]

(۲) جب علامہ پر یہ حقیقت منکشف ہو گئی کہ قوم کی بربادی کا سبب نفیٔ خودی کا غیر اسلامی عقیدہ ہے تو انہوں نے دل و دماغ کی ساری قوتوں کو اثباتِ خودی کے اسلامی عقیدے کی اشاعت کے لئے وقف کر دیا۔

آگے چل کر فرماتے ہیں :۔

"جن لوگوں نے تاریخِ عالم کا مطالعہ کیا ہے ان سے یہ حقیقت پوشیدہ نہیں کہ ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی عیسوی) میں سب سے بڑا فتنہ جس سے ملتِ اسلامیہ دوچار ہو گئی تھی۔ یہ تھا کہ فرقہ باطنیہ کی دو صد سالہ مسلسل کوششوں کی بدولت مسلمانوں میں غیر اسلامی تصوف مقبول اور مرغوب ہو گیا تھا جس کا خلاصہ یہ تھا :۔

(۱) خدا اور انسان میں کوئی فرق نہیں ہے۔ خدا عینِ انسان ہے اور انسان، عینِ خدا ہے۔ بلکہ کائنات کا ہر ذرہ خدا ہے۔

(۲) خدا، بعض برگزیدہ انسانوں میں حلول بھی کر جاتا ہے اس لئے ہم انہیں خدا سمجھ کر اپنا معبود بنا سکتے ہیں۔ مثلاً حضرت علیؓ میں خدا نے حلول فرمایا۔

(۳) اللہ، محمدؐ اور علیؓ تینوں ایک ہی حقیقت کی تین تعبیریں ہیں

---

[1] شرح اسرارِ خودی صـ۲۷

(۴) خدا بعض اوقات مختلف لوگوں کے ذریعے سے ظاہر ہوتا ہے جیسے "بروز" کہتے ہیں۔

(۵) خدا کائنات سے جدا کوئی مستقل ہستی نہیں رکھتا، یہ کائنات ہی خدا ہے۔ اور خدا کائنات ہی کا دوسرا نام ہے۔

اتحاد، عینیت، حلول، تجسیم اور بروز کے ان غیر اسلامی عقائد کا یہ نتیجہ نکلا کہ ملتِ اسلامیہ عمل سے نفور ہو گئی اور جہاد کا جذبہ بالکل ختم ہو گیا۔ اور ایسا ہونا بالکل قدرتی بات تھی اس لئے کہ اگر میں اور خدا دونوں ایک ہیں تو پھر جدوجہد کس لئے؟ یعنی خدا سے بالا درجہ کونسا ہے جس کے حصول کے لئے کوشش کی جائے؟ علاوہ ازیں جب میں موجود ہی نہیں تو کوشش کیسے کر سکتا ہوں۔

اس نفی خودی اور ترک عمل نے ایک زندہ قوم کو عمل کے اعتبار سے مردہ بنا دیا اور فرقۂ باطنیہ اسی مقصد کے لئے وجود میں آیا تھا کہ اسلام کو ایک عنصرِ فعال یا اخلاقی و روحانی طاقت کی حیثیت سے ختم کر دے۔[۱]

آگے چل کر فرماتے ہیں کہ:۔

"۱۹۰۸ء سے لے کر ۱۹۱۳ء تک انہوں نے اس مسئلے پر غور کیا اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ عجمی تصوف یا وحدت الوجود کی غیر اسلامی تعبیر نے مسلمانوں میں رہبانیت کا رنگ پیدا کر دیا جس کی وجہ سے ان کی قوتِ عمل مردہ ہو گئی۔ چنانچہ انہوں نے اسرار خودی میں اس غیر اسلامی تصوف کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی ہے"[۲]

---

[۱] شرح اسرار خودی ص۱۷ [۲] شرح مذکور ص۱۳

پھر فرماتے ہیں کہ اگر وحدت الوجود کا مفہوم یہ قرار دیا جائے کہ :

(۱) صرف اللہ موجود ہے اور انسان (خودی) موہوم (معدوم) یا فریب نظر ہے۔

(۲) انسان کا مقصود حیات یہ ہے کہ وہ اپنی انفرادی ہستی کو مٹا دے یعنی قطرہ دریا میں مل جائے۔

(۳) خدا اور انسان دونوں متحد الوجود ہیں یا عین یکدگر ہیں۔

تو اقبال اس "وحدت الوجود" کے مخالف ہیں[1]

نیازی صاحب فرماتے ہیں :

"تحقیق کی نظر سے یہ نکات بھی پوشیدہ نہیں رہ سکتے کہ توحید وجودی کی بنیاد نفی خودی کے بجائے استحکام خودی پر، فنا کے بجائے بقا پر زوال کے بجائے لانہایت عروج روحانی پر اور اس جہان کو ہیچ یا معدوم سمجھنے کے بجائے اُسے ہر طرح حق سمجھنے اور حق دیکھنے پر قائم ہے۔ دراصل مذکورہ نوعیت کے جتنے الزامات اس پر عائد کئے جاتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ غلطی سے دیگر اقوام کے غیر اسلامی فلسفوں اور نظریوں کو بعض مشترک اصطلاحات و الفاظ کے استعمال کی بنا پر اسلامی توحید سمجھ لیا جاتا ہے"[2]

تحقیق کی نظر تو اس نتیجے پر پہنچی ہے کہ "وحدت الوجود" کے غیر اسلامی نظریے سے یہ اللہ اس کے علاوہ اور بہت سی خرابیاں پیدا ہوئی ہیں۔ چنانچہ اسی کتاب کے دیباچہ نگار صاحب فرماتے ہیں کہ :-

"واضح رہے کہ علامہ اقبال کی یہ تشخیص بالکل صحیح ہے کہ وحدت الوجود

---

[1] شرح مذکور ص ۱۰۱ [2] قرآنی تصوف اور اقبال ص ۶۴

کی غلط غیر اسلامی یا عجمی تعبیر اور عامیانہ وشاعرانہ تفسیر نے مسلمانانِ عالم کی قوتِ عمل کو مفلوج کر دیا اور ان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو مضمحل کر دیا اور یہ اضمحلال اس وقت بھی موجود ہے۔"

مولانا اسلم جے راجپوری لکھتے ہیں۔

"تصوف کا "مسئلہ عینیت" افلاطون کے "مسئلہ اعیان" سے بھی زیادہ عجیب و غریب ہے۔ "ہمہ اوست" کے عقیدے نے ایک ایسی ہمہ گیر عینیت کی بنیاد ڈالی کہ ہر ذرہ عین آفتاب ہو گیا۔ اور خالق و مخلوق متحد ہو گئے۔ چند اقوال بطورِ مثال درج کرتا ہوں۔

(۱) سبحان الذی خلق الاشیاء وھو عینھا۔ پاک ہے وہ ذات جس نے کائنات کو پیدا کیا اور وہ اس کا عین ہے۔ اگر خدا عین کائنات ہے تو پھر خالق و مخلوق میں امتیاز کس طرح ثابت ہوگا؟ اور اگر امتیاز نہیں ہے تو مخلوق عبادت کس طرح کر سکتی ہے؟

(۲) خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گلِ کوزہ — خود بر سرِ آں کوزہ خریدار بر آمد
بشکست و رواں شد

ہر لحظہ بشکلِ دگر آں یار برآمد — دل برد و نہاں شد
خود انا الحق زد از لبِ منصور — خود بر آمد ز شوق بر سرِ دار
گفت انا احمد بلا میم — از دہانِ محمدؐ مختار

(۳) اے پسر لا الٰہ الا اللہ — خود ز شرکِ خفی ست آئینہ دلے
ہست شرکِ جلی رسول اللہ — خویشتن را ازیں دو شرک بلد

یعنی لا الٰہ الا اللہ شرکِ خفی ہے اور محمد رسول اللہؐ یہ شرکِ جلی ہے اور مسلمان کا فرض ہے کہ وہ شرک کی ان دونوں صورتوں سے کنارہ کش ہو جائے

(۵) چونکہ بے رنگی اسیرِ رنگ شد   موسیٰ با موسیٰ در جنگ شد

یعنی در اصل موسیٰ بھی خدا تھا اور فرعون بھی خدا تھا۔ لیکن جب ذاتِ باری اسیرِ رنگ یا تعینات کے پردوں میں پنہاں ہوگئی تو موسیٰ فرعون کو نہ پہچان سکا۔ اور اسے غیر سمجھ کر اس سے لڑنے لگا۔ حالانکہ فرعون اور موسیٰ دونوں ایک ہی ہیں۔ وہ ایک خدا ہے! (معاذاللہ)

"ان شطحیات کا ایک انبار ہے اور ان میں سے بہت سی ایسی ہیں جن کو نقل کرتے ہوئے مجھ ناآشنائے "سِرِّ وحدت" کا قلم لرزتا ہے اور ان حضرات کے اقوال ہیں جن کا ایک ایک لفظ معیار شناسانِ بازارِ صفا میں جوہرِ بے بہا سمجھا جاتا ہے۔ ایسی حالت میں اسلام کا عین تصوف اور تصوف کا عین اسلام ہونا کتنا حیرت انگیز ہو سکتا ہے"[1]

مولانا عبدالماجد دریابادی فرماتے ہیں کہ :-

"حضرت شیخ جیلانی رح بلکہ ان کے مرید باختصاص اور بانیٔ سلسلۂ سہروردیہ حضرت شیخ شہاب الدین سہروردیؔ تک کی تصانیف میں یہ اسلامی عنصر قائم اور یہی رنگ غالب ہے اس زمانے کے بعد شیخ محی الدین ابنِ عربی کے اثر سے نظامِ تصوف میں فلسفیانہ عنصر کو غلبہ ہونے لگا۔ وحدتِ وجود وغیرہ کے مسائل پیدا ہونے لگے اور فارسی شاعری کے اثر سے ان تخیلات کو اور تقویت ہوتی گئی چنانچہ مُلّا جامی رح کی لوائح ایک اچھی خاصی فلسفیانہ تصنیف کی حیثیت رکھتی ہے۔ تاہم نویں صدی کا یہ تصوف بھی، اگرچہ ابتدائی صدیوں کے تصوف سے بہت کچھ منحرف ہو چکا تھا۔ تاہم اِن رسم

---

[1] نوادرات ص ۵۵-۵۶

پرستیوں سے کوئی مناسبت نہیں رکھتا جس پر آج اکثر خانقاہوں
اور درگاہوں میں تصوف کا اطلاق ہوتا ہے۔ تصوف کی موجودہ
مسخ شدہ شکل یونانی اوہام، ایرانی تخیلات، ہندی مراسم اور دیگر
غیر اسلامی عناصر کا ایک معجون مرکب ہے جس کے صرف بعض اجزا
اسلامی کہے جا سکتے ہیں اور وہ بھی بڑی تلاش اور دیدہ ریزی کے
بعد نظر آتے ہیں۔ حاشا ثم حاشا یہ اسلامی تصوف نہیں ... سلہ

غرضیکہ یہ کہنا کہ مذکورہ نوعیت کے جتنے الزامات اس نظریے (وحدت الوجود) پر عائد کئے جاتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ غلطی سے دیگر اقوام کے غیر اسلامی فلسفوں اور نظریوں کو بعض مشترک اصطلاحات والفاظ کے استعمال کی بنا پر اسلامی توحید سمجھ لیا جاتا ہے" سراسر غلط اور جان بوجھ کر انجان بننے کی نمایاں مثال ہے۔

نیازی صاحب فرماتے ہیں:۔

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ اَصْدَقُ کلمتہ قال الشاعر قولُ لبید: اَلا کُلُّ شیئٍ ماخلا اللہ باطلُ
سچا کلمہ جو شاعر ..... لبید نے کہا ہے وہ لبید کا یہ قول ہے کہ
"سُن لو! جو شے ماسوی اللہ ہے وہ باطل ہے۔"

(۲) قرآن پاک میں ہے کُلُّ شَیْئٍ ھَالِکٌ اِلَّا وَجْھَہٗ۔ اللہ تعالیٰ کی ذات کے سوا تمام اشیاء فانی ہیں۔ (فی الحال فانی ہیں نہ کہ مستقبل میں فانی ہوں گی)

(۳) کُلُّ مَنْ عَلَیْھَا فَانٍ وَّیَبْقٰی وَجْہُ رَبِّکَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِکْرَامِ۔

سلہ تصوف اسلام ص۲۱ قرآنی تصوف اور اقبال ص۱۲۹

(۴) الآن کما کان بھی اسی کی شان ہے۔ وہ اب بھی ویسا ہی ہے جیسا پہلے تھا (یعنی اس کے ساتھ اب بھی کوئی شے موجود نہیں ہے)

(۵) کان اللہ ولم یکن معہ شئی اللہ تھا اور اس کے ساتھ کوئی شے نہ تھی۔

(۶) قرآن پاک میں ہے۔ ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاھِرُ وَالْبَاطِنُ

(۷) ایک جگہ ہے اِنَّکَ مَیِّتٌ وَّاِنَّھُمْ مَّیِّتُوْنَ (اے محمد تو اور وہ سب میت ہیں اور معدوم)

(یہاں بھی یہی سمجھا جائے گا کہ فی الحال میت ہیں نہ کہ زمانہ آئندہ میں۔ ظاہر ہے کہ اس آیت میں ہر شخص اور ہر شے کے تعین ظاہری کو باطل قرار دیا ہے نہ کہ اس کی حقیقت کو ورنہ کم از کم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جو زندہ موجود اور مخاطب بھی تھے میت نہ کہا جاتا)

نیازی صاحب ماسوی اللہ کو معدوم ثابت کرنے پر ایسے تلے ہوئے ہیں کہ معمولی سے سہارے پر بھی اپنے اہم دعوے کو ثابت کر دکھانا چاہتے ہیں حالانکہ مذکورہ صدر مثالوں میں سے ایک بھی ان کے دعوے کے لئے مفید نہیں۔ ہم مختصراً ہر ایک کا جواب عرض کرتے ہیں۔

(۱) ـــــ حضور نے ماسوی اللہ کے باطل ہونے کی تائید فرمائی ہے اور یہ بالکل صحیح ہے۔ کیونکہ جو چیز ایک حال پر قائم نہ رہے وہ باطل ہی ہوتی ہے۔ قوسین میں باطل کو معدوم اور وہ بھی فی الحال معدوم لکھا ہے وہ قواعد اور لغت دونوں

کے اعتبار سے غلط ہے۔

(۲) "ھَالِکٌ" کے معنی ہلاک ہونے والے کے ہیں اور ہلاک وہی ہوگا جو ہلاک ہونے سے پہلے موجود ہو۔ ورنہ جو موجود نہ ہو اس پر ہلاکت کا اطلاق کیونکر ہوسکتا ہے قوسین میں جو لکھا ہے کہ فی الحال فانی ہیں نہ مستقبل میں فانی ہوں گے، یہ غلط ہے "فانی" اور "فان" کی بھی یہی حقیقت ہے! "فان" کے معنیٰ ہیں فنا ہونے والا اور فنا وہی ہوگا، جو اس وقت موجود ہے، معدوم پر "فانی" کا اطلاق کوئی کرسکتا ہے

(۴) مثال نمبر ۴ میں معدوم کا مفہوم نکلتا ہی نہیں۔ یہ بات تو ایک عامی سے عامی کی سمجھ میں بھی آجائے گی کہ وجود عالم سے پہلے خدا ہی خدا تھا۔ لیکن وجود عالم کے بعد خدا کے علاوہ اس کی مخلوق بھی ہے۔ "الآن کما کان" سے یہی تو باور کرانا مقصود ہے کہ اس کی ذات جیسی کی ویسی بحالہٖ قائم ہے۔ عالم کے وجود میں آجانے سے اس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔ جیسا کہ بعض فرق ضالہ کا کہنا ہے کہ

"حق تعالیٰ نے تجلّی فرمائی تو اس کا وجود مستقل باقی نہ رہا۔ بلکہ ممکنات میں ساری ہوگیا یا ان میں مخفی ہوگیا وغیرہ۔"

قوسین میں جو لکھا ہے کہ اس کے ساتھ اب بھی کوئی شئے نہیں تو معیت کا قائل ہی کون ہے؟

(۵) قرآن کی آیت "هو الاوّل، هو الآخر ..... الخ" جو نقل کی ہے یہ بھی نیازی صاحب کے مفید مطلب نہیں۔ اس لئے کہ یہ صحیح ہے کہ خدا ہی اوّل ہے خدا ہی آخر ہے اور خدا ہی ظاہر و باطن ہے۔ مگر وہ کسی کا تو اوّل اور آخر اور ظاہر و باطن ہے ورنہ چاروں صفات معنی کے اعتبار سے عجیب ہو کر رہ جائیں گی۔

(۶) آخری آیت "اِنَّكَ مَيِّتٌ وَّ اِنَّهُمْ مَّيِّتُوْنَ" کا یہ مطلب لینا کہ فی الحال میت ہے عجیب و غریب مطلب ہے۔ اس لئے کہ جو فی الحال میت ہے اسی سے

خطاب بھی ہو رہا ہے ۔ ــــــــــــــ معدوم تو خطاب کے لائق ہی نہیں ہوتا ۔ اللہ تعالیٰ تو مخلوق کی حقیقت و ماہیت کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ تم اور تمہارے علاوہ سب جس طرح پہلے عدم میں تھے اب بھی عدم ہی کے لئے ہیں ۔ اور ممکن کی تعریف بھی یہی ہے کہ وہ دو عدموں کے درمیان ہوتا ہے ۔

اقبال نے "ساقی نامہ" میں زندگی اور خودی کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے :۔

اتر کر جہانِ مکافات میں ۔۔۔ رہی زندگی موت کی گھات میں
مذاقِ دوئی سے ہوئی زوج زوج ۔۔۔ اٹھی دشت و کہسار سے فوج فوج
گل اس شاخ سے ٹوٹتے بھی رہے ۔۔۔ اسی شاخ سے پھوٹتے بھی رہے

خودی کیا ہے ؟ رازِ درونِ حیات ۔۔۔ خودی کیا ہے ؟ بیداریٔ کائنات
خودی جلوہ بدمست خلوت پسند ۔۔۔ سمندر ہے اک بوند پانی میں بند
ازل اس کے پیچھے ، ابد سامنے ۔۔۔ نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے
کرن چاند میں ہے ، شرر سنگ میں ۔۔۔ یہ بے رنگ ہے ڈوب کر رنگ میں

ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر
ہوئی خاکِ آدم میں صورت پذیر

نیازی صاحب فرماتے ہیں کہ :۔

"بال جبریل" کے محولہ بالا اشعار میں وہی باتیں بطور اشارات مذکور ہیں جنہیں اکابر صوفیہ نے تنزلاتِ وجود کے بارے میں مرتبہ احدیت (بے رنگی) سے مرتبۂ انسان تک بیان کیا ہے ۔[1]

ہم اس بارے میں اس لئے کچھ عرض کرنا نہیں چاہتے کہ تنزلات کے متعلق خود علامہ اقبال

---

[1] ایضاً ص ۲۷ [2] ایضاً

کا بیان اس سے پہلے نقل کر چکے ہیں ۔ اگر کوئی صاحب علامہ کے بیان سے ہٹ کر نیازی صاحب کی رائے کا وزن معلوم کرنا چاہیں تو کسی تصوف کی کتاب سے ۔ تنزلات ستہ ، کا مطالعہ کریں اور اقبال کے مذکورہ اشعار کو ان پر منطبق کر کے دیکھیں۔

نیازی صاحب نے ایک جگہ یہ عجیب و غریب بات بھی ارشاد فرمائی ہے کہ،

حضور سرور کائنات کو جو سرکارِ دوجہاں کہتے ہیں وہ اقالیم نبوت و ولایت کے دو جہانوں کا سردار ہونے کی وجہ سے کہتے ہیں "۔ [1]

سرکارِ دوجہاں کے یہ معنی بھی جدت طرازی کی ایک مثال ہیں ۔ اگر حضور کو سرکار دوجہاں اسی معنی کر کہتے ہیں تو یہ بات تو ہر نبی اور رسول پر صادق آسکتی ہے اور جب یہ حقیقت ہے تو حضور کی کیا خصوصیت باقی رہ جاتی ہے حالانکہ حضور کو سرکار دو عالم دنیا اور عقبیٰ کے دو عالموں کی نسبت سے کہتے ہیں کہ دنیا میں آپ کے ذریعے نوع انسانی کو ہدایت ملی اور عقبیٰ میں آپ ہی کی شفاعت سے نجات ملے گی ؎

اُسی نے نوعِ انساں کو نکالا کفر و عصیاں سے
اُسی کو ایک دن پھر کام کرنا ہے شفاعت کا

یا یہ کہ حضور ہی کے احکام پر عمل پیرا ہونے میں دنیا میں عزت اور خوشحالی ہے اور حضور ہی کے احکام پر عمل کرنے سے عقبیٰ کی نجات ہے ۔

"نبی کی ولایت (حصولِ قرب یا عروج الی اللہ) وصال حق ہے اور احکام الٰہی کا مخلوق تک پہنچانا امرِ نبوت ہے ۔ امرِ نبوت امرِ ولایت کے مقابلے میں ایک قسم کا نزول یا فراق ہے اسی لحاظ سے نبی کی ولایت اس کی نبوت سے افضل ہوتی ہے"۔ [2] (نیازی صاحب)

جن دماغوں نے دین کو شریعت و طریقت میں تقسیم کیا ہے ۔ حالانکہ شریعت ظاہر و باطن

---

[1] ایضاً ص [2] ایضاً ص

دونوں پر حاوی اور دونوں کی اصلاح و ہدایت کا مکمل اور جامع نظام پیش کرتی ہے انہیں دماغوں نے نبی کی جامع و مکمل حیثیت کو بھی دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ نبوت و ولایت اور غضب یہ ہے کہ ولایت کو نبوت سے افضل قرار دیا ہے اسی قسم کی اختراعات نے تصوف کو بدنام کیا ہے۔

"غرض یہ کہ انسان بلحاظ روح قدس حق اور بلحاظ جسم و صورت خلق ہے۔ اللہ تعالیٰ ملائکہ کو حکم دیتا ہے۔ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ جب ٹھیک بنا چکوں اور پھونک دوں اس میں اپنی روح تو گر پڑو اس کے آگے سجدے میں۔" (نیازی صاحب)

اس سے پہلے نیازی صاحب شیخ اکبر کے فلسفے کے حوالے سے یہ ارشاد فرما چکے ہیں کہ کائنات نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی اور یہ کہ وہ ظل اور اعتبار کے سوا کچھ نہیں وغیرہ اور یہاں اسی کائنات کے ایک عنصر عظیم کو حق اور خلق بتلاتے ہیں اور اس کو آیت مذکور سے ثابت بھی کر رہے ہیں ؎

بہ بیں تفاوت رہ از کجاست تا بکجا!

"صوفیہ وجودیہ کے نزدیک یہ روح اور ذات حقیقت واحدہ ہیں اور ملائکہ کا سجدہ حقیقت آدم یعنی روح اللہ یا ذات کو تھا۔ اسی لئے وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ آیا ہے[1]

اگر روح آدم اور خدا کی ذات کو حقیقت واحدہ کہنے سے شرک نہیں ہوتا تو وہ اور کون سے کلمات ہیں جن کے زبان سے ادا ہونے پر شرک ہو جاتا ہے؟ پھر یہ کہنا کہ یہ سجدہ آدم کو نہیں خدا ہی کو تھا کیا تفسیر بالرائے نہیں ہے؟ حالانکہ اگر ایسا ہوتا تو شیطان سجدہ کرنے سے

---

[1] ایضاً صہ ۱۴۲

انکار ہی کیوں کرتا اور اس کو یہ دلیل پیش کرنے کی ضرورت ہی کیوں پیش آتی کہ انا خیرٌ منہ ، خلقتنی من نارٍ وّخلقتہٗ من طین ۔ میں اس سے بہتر ہوں، تونے مجھے آگ سے پیدا کیا ہے اور اس کو مٹی سے ۔ پھر اگر نیازی صاحب ہی کی بات مان لی جائے تو آدم کی فضیلت کہاں باقی رہتی ہے ؟ آدم کی فضیلت ثابت کرنے کے لئے ہی تو ملائکہ کو آدم کے آگے سربسجدہ ہونے کا حکم دیا گیا تھا تاکہ آدم کا خلیفۃ اللہ اور ساری موجودات کا اس کے لئے مسخر ہونا ثابت ہو جائے ۔

۔ قرآن پاک میں ہے ۔ وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِکَۃِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِیْسَ ۔ ہم نے کہا فرشتوں کو کہ سجدہ کرو آدم کو ۔ پس سجدہ کیا انہوں نے مگر ابلیس نے نہ کیا ، لہٰذا مردودِ بارگاہِ الٰہی ہوا ۔ اس کی تعبیر یوں بھی کی جاتی ہے کہ جب امرِ ربی یعنی رُوحِ مقدس تنِ خاکی میں پھونکی جاتی ہے تو عقل و فہم ، ہوش و حواس اور اخلاقِ حسنہ وغیرہ مثلِ ملائکہ سر جھکاتے اور خدمت میں لگ جاتے ہیں ۔ لیکن جذباتِ شہوانی اور لذاتِ نفسانی سرکشی و نافرمانی کرتے ہیں ۔ یہی آدم کے شیطان ہیں ۔ اور انہی کے باعث انسان سے اعمالِ خبیثہ سرزد ہوتے ہیں ، بہرحال اس تعبیر سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ انسان کا اصل کارنامہ جذباتِ شہوانی کو رام کرکے انسانیت کے اعلیٰ مدارج کی جانب عروج کرنا ہے ۔ یہ اسلامی تصوف کا ایک مخصوص شعبہ ہے جسے تزکیۂ نفس کہتے ہیں ۔ (نیازی صاحب)

بلاشبہ انسان کا اصل کارنامہ تزکیۂ نفس کے ذریعہ انسانیت کے اعلیٰ مدارج کی جانب عروج کرنا ہے (قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَکّٰھَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰھَا) اور اسلامی تصوف کا مخصوص شعبہ ہے ۔ مگر یہی تصوف اوّل تو نفسِ انسانی کی کوئی جداگانہ حیثیت ہی تسلیم

نہیں کرتا اور کرتا ہے تو اس کو فنا کرنے کی تعلیم دیتا ہے اور اس نفس کشی کو معراجِ انسانیت قرار دیتا ہے۔ رہا قرآن کی مذکورہ آیت کے وہ معنی مراد لینا جو نیازی صاحب نے صوفیہ کے حوالے سے درج کئے ہیں تو اول وہ ان تمام تفاسیر کے خلاف ہیں جو چودہ سو سال سے مفسرین کرام کرتے آئے ہیں۔ پھر اس تفسیر سے فضیلت آدم ہی کا نظریہ باطل نہیں ہوتا بلکہ آدم اور شیطان اور ملائکہ فرضی چیزیں قرار پاتی ہیں۔ لہٰذا قرآن میں جہاں آدم، ملائکہ اور شیطان کا ذکر آیا ہے اس سے دہی قوتِ شہوانی، عقل و فہم اور اخلاقِ حسنہ وغیرہ مراد لینے پڑیں گے اور جب اس قسم کی تعبیر و تاویل کا دروازہ کھل جائے گا تو جس کا جو جی چاہے گا قرآن کے مطالب گھڑ لے گا اور اس طرح قرآن ایک کھلونا بن کر رہ جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیہ کی اس قسم کی تعبیرات کو تسلیم کرنے میں ہمیشہ احتیاط سے کام لیا گیا ہے۔ ورنہ فرقۂ باطنیہ نے کیا کیا نہ کیا ہے کہ ان کی تعبیرات ہی کو دیوار پہ مار دیا جائے۔ مولانا محمد نذیر صاحب نقشبندی، شارحِ مثنوی مولانا روم فرماتے ہیں:-

"صوفیاء کرام جب آیاتِ قرآنی سے اس قسم کے مفہومات بیان فرماتے ہیں تو بعض لوگ ان مفہوماتِ اعتباریہ کو معانیٔ قرآن اور آیات کی وجوہِ محتملہ سمجھ بیٹھتے ہیں اور یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ اِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَّ بَطْنًا۔ یعنی قرآن کے ایک ظاہری معنی ہیں اور ایک باطنی۔ ان اصحاب کی دانست میں مفسرین کے بیان کردہ معانی "ظہرِ قرآن" ہیں اور صوفیہ کے بیان کئے ہوئے اعتباری مفہومات "بطنِ قرآن"، بلکہ بعض بیباک تو یہاں تک کہہ دیتے ہیں کہ قرآن کے معنی مفسرین نے سمجھے ہی نہیں۔ یہ صوفیائے کرام کا حصہ ہے۔ سو واضح رہے کہ یہ حدیث حق ہے اور

قرآن مجید کا ظہرا در بطن ہونا بھی صحیح ہے ۔ مگر یہ خیال بالکل غلط ہے کہ صوفیہ کے بیان کئے ہوئے معنی بطن قرآن ہیں۔ درحقیقت قرآن مجید کے معانی مقصود صرف وہی ہیں جو محدثین و فقہاء کی تفسیروں میں لکھے ہیں۔ مگر بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ آیات قرآن کے اصلی معنی مقصود کے ساتھ ملتا جلتا کوئی اور مضمون ہوتا ہے جس کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے اس کو اگر تمثیلاً اصلی معنی کے مقابل رکھ کر وہی حکم اس کے لیے بھی ثابت کرنے لگیں تو کر سکتے ہیں ایسے مضامین مفید، پرحکمت اور عبرت بخش بھی ہوتے ہیں مگر کیا اس قسم کا کوئی تشبیہی و تمثیلی مضمون قرآن کا معنی مقصود ہو سکتا ہے ؟ ہرگز نہیں۔ اور ایک قرآن کیا گلستان، بوستان وغیرہ کسی کتاب کی حکایت و واقعات کو لے کر ان سے تمثیلی مفہوم بنائیں تو بنا سکتے ہیں مثلاً گلستان کی ایک تاریخی حکایت ہے ۔ طائفہ دزدانِ عرب برسرِ کوہے نشستہ بود و منفذ کارواں بستہ ۔ رعیت بلدان از مکائد ایشاں مرعوب و لشکر سلطاں مغلوب الخ ،، مطلب ظاہر ہے الفاظ اپنی حقیقت پر محمول ہیں ۔ مگر اس سے ہم یہ اعتباری مفہوم بھی نکال سکتے ہیں کہ کوہ سے مراد قلب انسان ہے۔ طائفہ دزدانِ عرب سے اخلاقِ رذیلہ جو قلب انسانی پر مسلط ہو جاتے ہیں ، کارواں سے وہ واردات و فیوضِ غیب مراد ہیں جن کا قلب انسانی پر گذر ممکن ہے مگر اب اخلاق رذیلہ نے ان کو قلب پر وارد ہونے سے بند کر رکھا ہے اور رعیت وہ اخلاق حسنہ ہیں جو مکان وجود میں جہاں تہاں دبے دبائے پڑے ہیں اور اخلاق رذیلہ کے غلبہ سے سر نہیں

اٹھا سکتے۔ ہر چند کہ یہ تاویل دلچسپ بھی ہے اور مفید و نکتہ خیز بھی مگر کیا گلستان کی عبارت کا یہی ٹھیک مطلب ہوگا یا مطلب سعدی دیگر است!

باقی رہی یہ بات کہ قرآن مجید کا ظہر و بطن کیا ہے۔ سو واضح ہو کہ قرآن مجید نیز حدیث شریف جو مآخذ احکام ہیں ان سے احکام اخذ کرنے کا کام نازک تر، پُرخطر اور مزّل اقدام سمجھا گیا ہے اس لئے یہ کام اُن خاص اصول موضوعہ کے تحت کیا جاتا ہے جو ائمہ مجتہدین نے قائم کئے ہیں، بعض آیات ایسی ہیں جو سرسری نظر میں ایک خاص مفہوم رکھتی ہیں۔ ان کو ظہر قرآن کہتے ہیں۔ جب اس قسم کی آیت کو اصول کے تحت لاکر نظر کرتے ہیں تو اصلی مطلب کچھ اور نکل آتا ہے وہ بطن قرآن ہے غرض قرآن و حدیث میں سے تمام احکام دین کا گرانبار دفتر اسی اصول کے ذریعے ظہر القرآن و بطن القرآن میں تمیز کر کے تیار کیا گیا ہے'' لے

اور سنئے:-

''یہ حقیقت ہے کہ میری اپنی حقیقت ممکنات عالم اور ذات مطلقہ جو سب کی خالق ہے، فی نفسہٖ ایک دوسرے سے الگ تین واحد (UNIT) نہیں۔ جن کا تصور کم از کم وجود حقیقی کی حد تک، الگ الگ قائم کیا جا سکے۔ یا جن کے عرفان کے دائرے ایک دوسرے سے قطعی الگ ہوں یہ سب ایک ہی حقیقت کی تفصیل اور ایک ہی شئے کی تجلیات ہیں ان سب کا خلاصہ انسان ہے۔ اس لئے عرفائے کرام اور صوفیائے اسلام نے عرفان نفس پر ہی زیادہ زور دیا ہے۔ کیونکہ اس میں

لے مفتاح العلوم ص ۱۹۹ و ص ۲۰۰

سب کچھ ہے۔ ؎۱ (نیازی صاحب)

کیا یہ بے سروپا باتیں تصوف کو بدنام کرنے کے لیے کافی نہیں ہیں۔ پھر الزام دیا جاتا ہے ان لوگوں کو جو اس قسم کی لایعنی باتوں پر نکیر کرتے ہیں، ایسی باتوں سے تو شریعت کا بطلان بلکہ اس سے بھی بڑھ کر کفر و شرک ہوتا ہے۔ انسان کائنات اور خلاقیتوں کو ایک اور اس سے بھی بڑھ کر انسان کو سب کا خلاصہ کہنا کیا آداب شریعت کے خلاف بلکہ کھلا ہوا شرک نہیں ہے؛ اور پھر ایسا فرماتے ہوئے نیازی صاحب کو اپنے دوسرے بیانات کا بھی خیال نہیں آیا کہ اس سے پہلے وہ انسان کو دوسری موجودات کے ساتھ وہم و گمان اور اعتبار کا درجہ دے چکے ہیں اور یہاں اسی انسان کو سب کا خلاصہ قرار دے رہے ہیں ؎

جو چاہے آپ کی عقل کرشمہ ساز کرے!

"اسلام نے ظاہر و باطن، دونوں کی نوعیت جدا جدا قرار دی ہے۔ دونوں کے لیے جدا جدا فرائض حقوق اور نصب العین مقرر کئے ہیں: ظاہر کے لیے احکام شریعت اور باطن کے لیے احکام طریقت ہیں۔ ظاہر کے لیے خلافت فی الارض اور باطن کے لیے رب کی ملاقات مقرر کی ہے، ایک کا تعلق امر نبوت سے ہے اور دوسرے کا امر ولایت سے ہے۔" ؎۲ (نیازی صاحب)

یہ قول محض لغو ہے اور قرآنی تعلیم کے خلاف اور ہم اس خود ساختہ تقسیم کا جواب اس سے پہلے دے چکے ہیں۔ اعادہ غیر ضروری ہے۔

"اقبال نے بھی فلسفۂ حیات کو دو حصوں میں یعنی خودی اور قلندری کے تحت بیان کیا ہے اور اس کے تمام اہم خصائص اسلامی شریعت و طریقت ہی سے ماخوذ ہیں۔ انداز بیان البتہ کہیں شاعرانہ اور کہیں فلسفیانہ ہے۔" ؎۳ (نیازی صاحب)

؎۱ قرآن تصوف اور اقبال ص ۱۵۳ ؎۲ ایضاً ص ۱۹۶

یہ بالکل غلط اور بے بنیاد بات ہے۔ اول تو اقبالؔ نے اپنا فلسفہ بجائے خودی و قلندری کے خودی و بے خودی کے تحت بیان کیا ہے اور خودی کا تعلق فرد سے اور بے خودی کا تعلق جماعت سے ہے اور قلندری تو خودی ہی کی ایک حالت کا نام ہو سکتا ہے۔ دوسرے انہوں نے شریعت کو کسی اور چیز کا محتاج نہیں قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک شریعت اسلامیہ ظاہر و باطن دونوں کی اصلاح و درستی کے لئے کافی ہے۔ اسی سے خلافت فی الارض حاصل ہوتی ہے اور اسی سے تقرب الی اللہ کی منزلیں طے ہوتی ہیں۔ یہ طریقت حقیقت اور معرفت کے اضافے بعد کی چیزیں ہیں۔ اور پھر ان کو وہ مقام دینا جس سے شریعت کی تخفیف و تذلیل ہوتی ہو، کھلی گمراہی اور نہایت درجہ کی خود سری ہے۔

> "علامہ اقبال پہلے "وحدت الوجود" کے خلاف تھے بالخصوص دیباچہ اسرار خودی میں ۱۹۱۵ء اور پھر اس کے بعد ۱۹۱۷ء تک ان کی تحریرات اس نظریئے کے خلاف ملتی ہیں لیکن اس کے بعد ۱۹۲۰ء سے اس کی موافقت شروع ہو گئی جس کی مثالیں پیام مشرق، زبور عجم، خطبات جاوید نامہ، ضرب کلیم اور ارمغان حجاز سے پیش کی جا سکتی ہیں"[1]

یہ بھی بے بنیاد بات ہے چونکہ سلیم چشتی صاحب نے اس کتاب کے دیباچے میں لکھی ہے اور اس کا جواب ہم تفصیل کے ساتھ دے چکے ہیں اور جو اشعار انہوں نے پیش کئے تھے۔ ان کی تشریح بھی کی جا چکی ہے۔ نیازی صاحب کتابوں کے نام ہی لکھ کر رہ [illegible] مگر ان کتابوں سے اس قسم کی مثالیں بھی نقل کرتے تو ہم ان کا بھی جواب عرض کر دیتے۔ لہٰذا اس بارے میں مزید کچھ لکھنا تحصیل حاصل سمجھتے ہیں۔

- نیازی صاحب فرماتے ہیں:-

---

[1] ایضاً ص ۱۸۱

[illegible] میں: ہمیں یہ اصول ملتا ہے کہ ہر لحظہ بدلنے والے عالم کے
تحت ایک نہ بدلنے والی حقیقت بھی ہے جس پر اس تغیر کا اثر نہیں ہوتا
اتفاق سے یہی خیال زمانے کے متعلق علامہ اقبال نے بھی اپنے ایک
[illegible] میں ظاہر کیا ہے، ممکن ہے انہوں نے یہ خیال یا استعارہ یہیں سے
لیا ہو۔ [1]

نیازی صاحب نے خواہ مخواہ رعب جمانے کے لئے اپنشدوں کا ذکر تو کر دیا مگر اپنشدوں کی کسی عبارت کا حوالہ نقل نہیں کیا۔ تاہم عرض ہے بلاشبہ اقبال نے اپنے خطبات میں اس خیال کا اظہار کیا ہے بلکہ خطبات کے علاوہ اپنے منظومات میں بھی متعدد جگہ اس کا ذکر کیا ہے۔

اسرار خودی میں "الوقت سیف" کے زیر عنوان فرماتے ہیں ؎

تا کجا در روز و شب باشی اسیر　　رمز وقت از "لی مع اللہ" یاد گیر
این و آں پیداست از رفتارِ وقت　　زندگی سرّاست از اسرارِ وقت
اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست　　وقت جاوید است خور جاوید نیست
وقت را مثلِ مکاں گسترده　　امتیازِ دوش و فردا کرده
وقت ما کو اول و آخر ندید　　از خیابانِ ضمیرِ ما دمید
زندہ از عرفانِ اصلش زندہ تر　　ہستی او از سحر تابندہ تر

زندگی از دہر و دہر از زندگی است
لا تسبوا الدھر فرمانِ نبی است

[illegible] اول تو اپنشدوں میں بدلنے والی اشیاء کائنات اور نہ بدلنے والی حقیقت ذات
[illegible] وقت کا ہے اس کو بھی اسی وحدت الوجودی انداز میں بیان کیا گیا ہے جو
[illegible] ہے کہ حق کائنات کا عین ہے اس کے برخلاف اقبال نظام کی

---

[1] قرآنی تصوف اور اقبال ص ۱۵۹

اور حقیقی وقت کا فرق بتلایا ہے کہ یہ مادی وقت جو ہم سے تعلق رکھتا ہے، جس کا مبدء خورشید ہے، تغیر پذیر اور فانی ہے۔ جو کوئی اس وقت میں گم ہو جائے گا، بقا سے محروم رہے گا۔ اس مادی وقت کے مقابلے میں حقیقی وقت ہے۔ وہ جس کا ذکر لی مع اللہ وقتٌ میں ہوا ہے یا جو خلق السمٰوٰت والارض فی ستۃ ایام سے ثابت ہوتا ہے یا حدیث لاتسبوا الدھر میں جس کا حوالہ دیا گیا ہے۔ یہ وقت ازلی و ابدی ہے۔ جو کوئی اس وقت کے دریا میں غوطہ زن ہوگا وہ حیات جاوید سے ہم کنار ہوگا۔

نیازی صاحب نے اقبال پر اعتراض کا موقع نکالنے یا ان کو بھی ویدانتیوں میں شامل کرنے کی غرض سے ان کے خیال کو اپنشدوں سے ماخوذ قرار دیدیا۔ حالانکہ قرآنی آیات اور احادیث نبوی موجود ہیں جن کو اقبال کے نظریۂ وقت کا ماخذ قرار دیا جاسکتا ہے۔ غالباً ۱۹۳۰ء کا واقعہ ہے کہ اقبال جب برگساں سے ملے اور نظریہ وقت کے بارے میں اس سے گفتگو کی تو دوران گفتگو میں لاتسبوا الدھر والی حدیث اس کو سنا دی اس پر وہ اچھل پڑا اور حدیث کا مفہوم معلوم کرکے نہایت درجہ متاثر ہوا۔

علامہ اقبال فرماتے ہیں ؎

اک فقر سکھاتا ہے صیاد کو نخچیری — اک فقر سے کھلتے ہیں اسرار جہانگیری
اک فقر سے قوموں میں مسکینی و دلگیری — اک فقر سے مٹی میں خاصیت اکسیری
اک فقر ہے شبیری اس فقر میں ہے میری — میراث مسلمانی سرمایۂ شبیری

ان اشعار کو نقل کرکے نیازی صاحب فرماتے ہیں:۔

"پہلے دو اشعار سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے فقر کی دو قسمیں ہیں۔ اور دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ اسلام میں ایک ہی فقر ہے جس کے اوصاف صفحات ماقبل میں مذکور رہے اور آئندہ صفحات میں بھی بیان ہوں گے۔ ان اشعار میں علامہ

"اسلامی فقر کا مقابلہ عیسائیوں، ہندوؤں اور بدھ مت والوں کی رہبانیت سے کیا ہے۔ دوسرے شعر میں لفظ "قوموں" کا استعمال اس کا بیّن ثبوت ہے" [1]

کتنا بڑا مغالطہ ہوا ہے معترض کو جو فرماتے ہیں کہ اقبال نے جو کچھ کہا ہے عیسائیوں، ہندوؤں اور بدھ مت والوں کی رہبانیت کی طرف اشارہ کیا ہے حالانکہ اقبال نے نفسِ فقر کی تعریف کے ساتھ ساتھ اس کی بگڑی ہوئی حالت کو بیان کیا ہے اور یہ مقابلہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ ایک نماز وہ ہے کہ نمازی کو حضورِ قلب کی دولت نصیب ہوتی ہے اور وہ حدیثِ نبوی کے مطابق معراج کی سی لذت محسوس کرتا ہے اور ایک نماز وہ ہے جس کی تعریف میں کہا گیا ہے ؎

شب چو عقد نماز بر بندم | چہ خورد بامداد فرزندم

یعنی نیت باندھتے ہی آدمی دنیا کے خیالات میں کھو جاتا ہے۔

اقبال فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کا فقر کسی زمانے میں ایسا تھا کہ اس نے ان کو صیاد بنا دیا تھا، اُن پر اسرارِ جہانگیری منکشف کر دیئے تھے۔ ان کو خاک سے اٹھا کر افلاک پر پہنچا دیا تھا اور اُن میں حسینؓ جیسے سرفروش مجاہد پیدا ہوتے تھے یا اب عجمی اور ہندی تصورات کے زیرِ اثر ان کا یہ حال ہو گیا ہے کہ وہ صیاد سے نخچیر اور جہانگیر سے مسکین و دلگیر بن گئے۔

فرمایئے یہ بات کہاں تک درست ہے کہ اقبال تو مسلمانوں کی اصلاح کے لئے ان کی بگاڑ کی نشاندہی کرتے ہیں اور معترض صاحب مسلمانوں کو یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ تم صراطِ مستقیم پہ گامزن ہو، اقبال جو کچھ فرما رہے ہیں یہ عیسائیوں اور ہندوؤں کے فقر کی مذمت ہے گویا اقبال کو عیسائیوں اور ہندوؤں کی بے راہ روی کا غم کھائے جاتا ہے اور وہ چاہتے ہیں کہ یہ قومیں کسی طرح اپنے قدیم فقر کو اختیار کر کے نخچیر سے پھر صیاد ہو جائیں، اور موجودہ

---

[1] ایضاً ص۱۰۱

مسکینی و دلگیری سے نکل کر پھر وہی اگلی سی جہانگیری کا مقام حاصل کرلیں سبحان اللہ کیا کہنے ہیں اس عقل و دانش کے !

نیازی صاحب فرماتے ہیں :-

"تصوف میں تو ایک نبی کے منصب نبوت اور اس کے منصب ولایت کے درمیان بھی فرق کیا جاتا ہے۔ اس میں امر ولایت عروج الی اللہ اور امر نبوت نزول الی الخلق ہے۔ امر ولایت قرب و وصال حق ہے اور نبوت فراق یا دوری ہے۔ کیونکہ امر نبوت احکام خداوندی کا مخلوق تک پہنچانا ہے جس میں خلق کی طرف زیادہ توجہ رکھنا ہوتی ہے اور ولایت تمام امور سے بے نیاز ہو کر مشاہدۂ حق میں محو ہو جانا ہے ؎

کہاں حضور کی لذت کہاں حجاب دلیل

اس لئے کہا گیا ہے کہ نبی کی ولایت اس کی نبوت سے افضل ہوتی ہے۔ اور افراد امت کی ولایت فیض نبوت کے تحت ترقی پاتی ہے"[1]

(نیازی صاحب)

یہی بات چونکہ نیازی صاحب اس سے پہلے بھی فرما چکے ہیں اور ہم اس کا جواب بھی عرض کر چکے ہیں مگر اس موقعے پر انہوں نے اقبال کے مصرعے " کہاں حضور کی لذت کہاں حجاب دلیل" کو جس بیباکی سے استعمال کیا ہے اس پر جس قدر افسوس کیا جائے کم ہے کہ حضور کی لذت کو ولایت سے متعلق کیا ہے اور حجاب دلیل کو نبوت سے۔ اور یہ خیال نہیں کیا کہ نبوت کے لئے حجاب دلیل کا استعمال کس درجے کا سوء ادب بلکہ سوء ظن ہے۔

جس سطح حیات پر خودی کا دعویٰ ہے خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

یا ...... یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ ..... یا صوفیائے کرام

---

[1] ایضاً ص ۲۰۷

کا نعرۂ انا الحق یا سبحانی ما اعظم شانی ...... ہو۔

اس سطحِ حیات پر عمل کی نوعیت وہ نہیں ہو سکتی جو غفلت عن اللہ

مادہ پرستی، ملوکیت، مجبوریت اور جبر کی سطح پر ہوتی ہے ؎

نیازی صاحب:

کیا اس قسم کی باتوں پر بھی یہ سمجھا جائے کہ نیازی صاحب نے اقبال کو بالکل نہیں سمجھا، اقبال کے مذکورہ اشعار اور صوفیا کا نعرۂ انا الحق وغیرہ ایک سطح کی چیزیں کہاں ہیں۔ اقبال تو قرآنی تعلیمات کی روشنی میں پہلے مصرعے میں یہ فرماتے ہیں کہ انسانی خودی اگر ترقی کر کے اپنے خاص مقام پر پہنچ جائے تو وہ ساری کائنات کو مسخر کر سکتی ہے کہ اس میں یہ صلاحیتیں ودیعت کر دی گئی ہیں، اور دوسرے مصرعے میں یہ فرماتے ہیں کہ تم صفاتِ ملکی ہی نہیں ہمت کر کے صفاتِ الٰہیہ بھی اپنے اندر جذب کر لینے کی کوشش کرو جس طرح لوہا آگ میں تپ کر آگ کے خواص اپنے اندر پیدا کر لیتا ہے۔ اس کے برخلاف صوفیا کا نعرہ اگر محویت و سُکر کی حالت میں ہے تو بے معنی ہے کہ سکر کی حالت قابلِ اعتبار نہیں اگر ہوش میں ہے تو خلافِ شریعت ہونے کی وجہ سے شطحیات میں شمار ہوگا۔

• مَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ رَمٰی: اس حالت کا بیان ہے کہ جب انسان مکمل طور پر اپنے آپ کو خدا کے حوالے کر دیتا ہے اور ایسی حالت میں اس سے جو کام سرزد ہوتا ہے وہ خدا کی مرضی اور خدا ہی کے ارادے کے تحت ہوتا ہے۔ جب ایک شخص آنکھوں سے وہی دیکھتا ہے جو خدا کو محبوب ہے اور کانوں سے وہی سنتا ہے جو خدا کو پسند ہے، ہاتھوں سے وہی چیزیں چھوتا ہے جن کا خدا نے حکم دیا ہے اور پیروں سے وہی راستہ چلتا ہے جو خدا نے بتلایا ہے تو ایسے شخص کے فعل کو خدا ہی کا فعل کہا جائے گا۔ اور حضور سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم تو سپردگی کے اس مقام پر فائز تھے جہاں نہ کوئی پہنچا اور نہ پہنچ سکے گا اور یہی عبدیت کی معراج ہے۔

؎ ایضاً ص ۲۲

"گندی سیاست سے بچ کر اللہ کی یاد میں زندگی گذارنے کو۔ بے عملی
یا زندگی سے فرار نہیں کہہ سکتے۔ ورنہ اہل بیت اطہارؓ۔ آل رسولؐ اور
دیگر علمائے امت پر، جو معاویہؓ، یزید اور بعد کے دنیادار سلاطین سے
اور ان کی سیاست سے بیزار ہو کر علیحدہ ہو گئے تھے، یہی الزام عائد
ہوگا۔"[1] (نیازی صاحب)

یہ بھی اقبالؒ کے کلام کو نہ سمجھنے کی ایک مثال ہے۔ کیا بڑی شخصیتوں کا یہ فرض نہیں ہوتا کہ گندی سیاست کو پاک کرنے کی کوشش کریں؟ دوسرے یہ کہ فقط اللہ کی یاد میں محو رہنا اور اس کے نتیجے میں کوئی انقلاب نہ لانا اس یاد کی بے اثری کی نہیں تو عدم افادیت کا ثبوت ضرور ہے دوسرے کسی شخص نے خاص حالات کے ماتحت یا کسی مثبت غرض سے ایسا کیا ہو تو اس کو عام نہیں کیا جا سکتا۔ جو تھے کیا اہل بیت میں سے حضرت عبداللہ ابن زبیرؓ اور حضرت علیؓ کی پُرہنگامہ زندگی کو فرار سے تعبیر کر سکتے ہیں؟ اور کیا حضرت امام حسینؓ کا اسوۂ حسنہ ہم کو فرار کی تعلیم دیتا ہے؟ اس دور کو جانے دیجیے کہ وہ قرنِ اولیٰ کا کارنامہ تھا۔ حضرت امام مالکؒ۔ امام احمد بن حنبلؒ۔ امام اعظمؒ اور اس سے بھی سینکڑوں سال بعد حضرت مجدد الف ثانیؒ اور ان کے بعد حضرت سید احمدؒ اور مولانا اسمٰعیل شہیدؒ نے گندی سیاست سے بیزاری اختیار کر کے علیحدگی کے بجائے زبان و قلم ہی سے نہیں تلوار تک سے جہاد کرتے رہنا اپنا مشن نہ بنایا؟

نوٹ۔ نیازی صاحب نے یزید اور بعد کے دنیادار سلاطین و ملوک کے ساتھ ہی حضرت معاویہؓ کو شامل کر کے ان کا نام بھی اُسی انداز میں لیا ہے یہ بات دل کو کھٹکتی ہے صحابیت کا مقام اتنا بلند ہے کہ ہم اس کا اندازہ نہیں کر سکتے۔

"مکشوفات" کے لفظ پر شاید "چار پائے بر و کتابے چند" کے مصداق

---

[1] ایضاً صـ ۲۴۳

ذی علم حضرات چونک پڑیں اور فرمانے لگیں کہ قرآن و سنّت کے ہوتے
ہوئے مکشوفات یا ملفوظات اولیا کے حوالوں کی کیا ضرورت ہے
گویا قرآن و سنت میں ان کے نزدیک "کشف صدر" اور "علم لدنی"
کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ اگر ایسا ہو تو پھر اولیاء اللہ کی روحانی قوت اور
اُن کے مکشوفات و ملفوظات کو قرآن و سنّت سے باہر کیوں سمجھا
جائے؟" [۱] (نیازی صاحب)

مکشوفات و ملفوظات کے الفاظ سے تو ایسے ہی لوگ چونک پڑتے ہوں گے جن کی تعریف نیازی صاحب نے کی ہے۔ ورنہ جو لوگ واقعی علم و بصیرت رکھتے ہیں وہ چونکنے کے بجائے اُن مکشوفات و ملفوظات کو قرآن و سنّت کی کسوٹی پر پرکھ کر دیکھتے ہیں۔ اگر وہ اس کسوٹی پر پورے اترتے ہیں تو اُن سے کوئی تعرض نہیں کرتے اور پورے نہیں اترتے تو اُن کو بلا تامل دیوار سے مار دیتے ہیں۔ اس لئے کہ صوفیا ہوں یا علما کسی کا قول و فعل دین میں حجت نہیں ہے اور جب کہ احادیث تک کی تعدیل و تنقیح کی گئی اور روایت حدیث کے سلسلے میں صحابہ و تابعین تک کے حالات کی جانچ پڑتال کی گئی کہ حدیث کے نام سے کوئی غلط چیز داخل ..... نہ ہو جائے تو صوفیا اور ان کے مکشوفات کس شمار میں ہیں۔ ان مکشوفات و ملفوظات کو اس حیثیت سے بھی جانچا جائے گا کہ یہ حالت سکر کی باتیں تو نہیں ہیں۔ نیز یہ کہ الحاقی تو نہیں ہیں۔

مکشوفات اور ملفوظات دو الگ الگ چیزیں ہیں مگر نیازی صاحب نے غالباً دونوں کو ایک ہی چیز سمجھ کر ایک ہی حکم میں داخل کر دیا ہے۔ ملفوظات کے راوی مستند ہوں تو وہ صحیح ہو سکتے ہیں بشرطیکہ کتاب اللہ و سنّت کے خلاف نہ ہوں، مگر مکشوفات میں تو ہمیشہ ظن و تخمین کا امکان ہوتا ہے۔

---

[۱] ایضاً ص ۲۵۵

نیازی صاحب وسیلۂ شیخ کا عنوان قائم کرکے قرآن کی دو آیتوں سے آس پر دلیل لائے ہیں اول یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ وَابْتَغُوا اِلَیْہِ الْوَسِیْلَۃَ وَجَاھِدُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ ۔ دوسری اُولٰئِکَ الَّذِیْنَ یَدْعُوْنَ یَبْتَغُوْنَ اِلٰی رَبِّھِمُ الْوَسِیْلَۃَ اَیُّھُمْ اَقْرَبُ فرماتے ہیں:۔

"اَقْرَبُ الی اللّٰہ باعتبار منزلت اول رسول ہے اس کے بعد امام جو اس کا نائب ہے"

جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے علمائے حق نے ان آیتوں میں وسیلے کے لفظ سے پیروں کا وسیلہ مُراد نہیں لیا ہے اور اگر مُراد لیا ہے تب بھی عملِ صالح اور اتباعِ شریعت ہی کو وسیلہ قرار دیا ہے کہ اگر کوئی چیز کام آنے والی ہے تو وہ عمل صالح ہے لہٰذا اعمال صالحہ کو زادِ راہ اور وسیلۂ نجات بنانا چاہئے ۔ اور اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو وسیلہ قرار دیا جائے تو اس کے معنیٰ بھی حضورؐ کے اتباع ہی کے لئے جائیں گے کہ بغیر اتباع کے وسیلے کا مفہوم سمجھ میں نہیں آتا ۔ اور پیر و مُرشد کی بیعت بھی اسی وقت کام آئے گی جب اس کے ذریعے پابندیٔ شریعت کی تربیت حاصل کی جائے گی ۔ غرضیکہ وسیلہ حضورؐ کی سنّت پر عمل پیرا ہونے کا نام ہے خواہ وہ براہِ راست حصولِ علم کے ذریعے ہو خواہ کسی پیرِ کامل کی بیعت کے ذریعے ۔

نیازی صاحب نے ایک باب "بیعت و اطاعتِ پیر" کا بھی باندھا ہے اور اس کے تحت بہت سی ایسی باتیں لکھ دی ہیں کہ اگر ان کو دین کی اساس مان لیا جائے تو آج مسلمانوں کی اکثریت دائرہ اسلام سے خارج ہو جائے گی ۔ مثلاً وہ فرماتے ہیں کہ ہر مسلمان کی گردن میں کسی شیخ طریقت کی بیعت کا قلادہ ہونا ضروری ہے اور جس کی گردن اس قلادے سے خالی ہوگی وہ دوزخ میں جائے گا اور اس کے بارے میں کچھ موضوع حدیثیں اور بعض لوگوں کے اقوال بھی نقل کئے ہیں یہاں تک کہ قرآن سے بھی استناد

استشہاد کر ڈالا ہے یعنی جن جن آیتوں میں لفظ وسیلہ آیا ہے اس کو شیخ کا وسیلہ قرار دیا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ ہر فن کو اس کے استادِ کامل سے سیکھنا چاہیے۔ مگر جب یہ کہا جاتا ہے کہ تصوف قرآن کی رُو سے احسان اور اخلاص فی العمل کے سوا کچھ نہیں یا دوسرے الفاظ میں شریعت پر عمل پیرا ہونے کا نام تصوف ہے تو پھر یہ بات ایک خاص جماعت (صوفیوں) کے ساتھ ہی کیوں مخصوص رہے۔ صوفیوں کے ساتھ تو اس وقت مخصوص ہو سکتی تھی کہ جب تصوف اسلام سے الگ کوئی چیز ہوتا اور اس کو کوئی مخصوص جماعت ہی سکھا پڑھا سکتی تھی۔ مگر جب اسلام کے مطابق اپنی زندگی کے ہر شعبے کو سنوارنے کا نام تصوف ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ وہ لوگ اس کے اہل نہ سمجھے جائیں جو کتاب و سنت کے عالم بھی ہوں اور اس کے مطابق جادۂ زندگی پر گامزن بھی۔ بلکہ [illegible] لئے تو ایسے عالم اُن صوفیوں کے مقابلے میں جو جاہل بھی ہیں اور بے عمل بھی کہیں زیادہ موزوں ہیں۔

پھر ایسے کامل صوفی اب ملتے کہاں ہیں جن کی صحبت میں رہ کر تزکیۂ نفس کی منزلیں طے کی جائیں اور جب نہیں ملتے تو مکار پیر اور مصنوعی مرشدوں ہی کے ہاتھ میں ہاتھ دیا جائے اور وہ بھی بے قید مکمل اطاعت کے ساتھ؟ اور یہ جو فرمایا گیا ہے کہ بغیر پیر کی بیعت کے وسوسے سے بچنا ممکن نہیں تو کیا اس کے لئے نیازی صاحب کوئی مستند دلیل لا سکتے ہیں؟ اور پھر اس شدت کا دین کی اشاعت پر اثر نہیں پڑے گا اور اشاعتِ دین تو ایک طرف موجودہ مسلمانوں میں سے بھی کتنے ہیں جو وسوسے سے بچ سکیں گے اور یہی نہیں بلکہ چودہ سو سال میں جتنے مسلمان قلادۂ بیعت کے بغیر دنیا سے چلے گئے ان کا کیا حشر ہوگا؟ ایسی ہی بے سروپا باتوں کی وجہ سے تصوف بدنام ہوا ہے اور جب اس قسم کی لایعنی باتوں پر اظہار افسوس کیا جاتا ہے تو یہ لوگ اس کو تصوف کے ساتھ دشمنی قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ مخلص لوگ دل سوزی کے ساتھ اسلام کو اس قسم کی رطب و یابس

بدعتوں سے پاک رکھنا چاہتے ہیں۔ اور یہ جو اسلامی دورِ حکومت میں صوفیوں کے بجائے
قضاۃ اور علماء و فقہاء اور حکمائے اسلام پیش پیش ہوتے تھے اور قضا، دینی تدریس اور فصلِ
مقدمات کا تعلق انہی سے ہوتا تھا بلکہ دین کے جملہ اُمور انہی کے مشوروں اور ہدایات
کے مطابق طے پاتے تھے تو کیا بے پیر ہونے کی وجہ سے وہ اُن کے ماننے والے اور ان کے
تمام اقوال و اعمال سب خارج از اسلام سمجھے جائیں گے؟ غرضیکہ اس باب میں نیازی
صاحب نے ایسی عجیب و غریب باتیں تحریر فرمائی ہیں کہ ان سب پر تبصرہ کر کے ہم اپنے مضمون
کو غیر ضروری طوالت کی نذر نہیں کرنا چاہتے ۔

نیازی صاحب فرماتے ہیں کہ خود علامہ اقبال نے بھی یہی تعلیم
دی ہے ۔ ؎

کیمیا پیدا کن از مشتِ گلے — بوسہ زن بر آستانِ کاملے
اندریں عالم نیرزی با خسے — تا نیاویزی بدامانِ کسے

اقبال نے کامل کی قید لگائی ہے اور کاملین کی صحبت سے استفادہ اور ان کے اقوال و
کردار سے فیوض و برکات حاصل کرنا اور بات ہے اور کسی کو دُنیا و آخرت میں وسیلہ
بنانا دوسری بات ہے۔ جس کی لئے یہاں تک بڑھی کہ اگر (۱) کوئی شخص کسی پیر کے ہاتھ پر
بیعت نہ ہوگا تو سیدھا جہنم میں جائے گا کافر کی موت مرے گا وغیرہ (۲) کامل سے کسی
خانوادۂ تصرف کے سجادہ نشین سے مراد ہے۔ اس کے علاوہ کوئی شخص خواہ وہ کتنا ہی
بڑا عالم اور سُنّتِ نبوی کا متبع کیوں نہ ہو، کامل کے حکم میں نہیں آسکتا اور اگر کامل نہ
ملے تب بھی کسی خانوادۂ تصرف کے باقیات میں سے ہی کسی کا دامن تھام لینا چاہئے
کہ نسبت حاصل ہو جائے کہ نسبت ہی سے بیڑا پار ہو جائے گا بلکہ نیازی صاحب
یہاں تک فرماتے ہیں کہ :۔

، مذکورہ بالا امور کے پیشِ نظر کسی مردِ کامل کی محض تلاش و جستجو میں

عمرِ عزیز ضائع کرنے اور بالآخر جاہلیت کی موت مر جانے سے یہ
کہیں بہتر ہے کہ کسی مستند سلسلے میں داخل ہو کر کاملینِ سلسلہ سے
نسبت پیدا کر لی جائے تاکہ آئندہ زندگی میں جو قدم اُٹھے وہ صحیح
راہ پر ہو اور عاقبت بھی بخیر ہو جائے"

یعنی تلاش و جستجو بھی نہیں کرنی چاہئے کہ مبادا اسی حالت میں موت آجائے اور جاہلیت کی موت مر جائیں۔ حالانکہ اسلامی تعلیمات کی رُو سے "اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتُ" والی حدیث کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اس کی رُو سے تو اگر کسی کی بیعت کا قلادہ گردن میں ڈالنا شرعاً ضروری ہے تو تلاش کامل میں مر جانے کی صورت میں ثمرۂ نیت سے کیوں محروم رہے گا اور پھر کاملینِ سلسلہ سے محض نسبت پیدا کر لینے سے آئندہ زندگی میں ہر قدم صحیح راہ پر کیوں کر اٹھے گا جب کہ جس کے ہاتھ میں ہاتھ دیا ہے وہ جاہل اور بے عمل ہے ع

ازخویشتن گم است کرا رہبری کند!

• علامہ اقبالؔ کے نظریے میں تو خراج اور سرکاری محصول بھی صدقہ خیرات ہی کے حکم میں آتا ہے۔ خراج کی جو گدا ہو وہ قیصری کیا ہے! رعایا سے جو کچھ بالجبر لیا جائے وہ سوال یا گداگری ہے۔ جس سے خودی کمزور ہوتی ہے۔ کسی حکمران کا اکرام و انعام اس کی خدائی کی زکوٰۃ ہے۔ ان اصولوں کے بموجب ملازمین سرکار کی تنخواہیں، جو محاصل سے ادا کی جاتی ہیں کیا وہ بھی خیرات و صدقات، سوال یا گداگری میں شمار ہوں گی۔[1] (نیازی صاحب)

اقبالؔ کے کلام کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ ایسے ہی لوگوں کو وہ بڑی دلسوزی سے فرماتے

---

[1] ایضاً ص ۲۹۰

ہیں کہ ؎

مقصود سمجھ میری نوائے سحری کا !

جب کلام کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی تو اس کے سیاق و سباق کو دیکھنے کی کیوں فکر کرنے لگے تھے بس ایک بات سامنے آئی اور بے سوچے سمجھے حوالۂ قلم کردی۔ اقبالؔ نے کون سا انعام و اکرام کو خدائی کی زکوٰۃ کہا ہے۔ اور کس موقعے پر کہا ہے۔ کلام اقبالؔ کا مطالعہ کرنے والوں سے پوشیدہ نہیں ہے۔ مگر نیازی صاحب نے اعتراض کی خاطر اس مخصوص موقعے کی بات کو عمومیت کا درجہ دے دیا۔ اور کیوں صاحب! یہ ملازمین کی تنخواہیں جو ان کی محنت اور کارکردگی کا معاوضہ ہیں خیرات و صدقات یا سوال و گداگری کے حکم میں کیوں آنے لگی تھیں۔ اصل میں اپنی محنت اور گاڑھے پسینے سے روزی حاصل کرنے والا خدا کا محبوب ہوتا ہے اس لئے اقبالؔ مذکورہ بالا بیان سے لوگوں کے دلوں میں محنت و مشقت سے روزی کمانے اور اکل حلال کو نعمتِ غیر مترقبہ سمجھنے کا شوق پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ اور یوں بھی دوسروں کا دست نگر ہونا یا دوسروں کی کمائی سے عیش کرنا مسلمان کے شایانِ شان نہیں ہو سکتا۔

"صوفیہ کی عملی زندگی اور ان کا مشرب فرقہ پرستی کے خلاف زبردست محاذ جنگ ہے۔ دنیا سے فرقہ پرستی کی لعنت اور اسی قسم کی دوسری تنگ نظریوں کے دور کرنے کا واحد علاج اسلامی تصوف اور فقرائے اسلام کی تعلیم ہے۔" [1] (نیازی صاحب)

اس میں شک نہیں کہ فرقہ پرستی اور تنگ نظری ایک لعنت ہے اور تصوف اسلام (جس کی اوپر تعریف ہو چکی ہے)، کے ذریعے اس کو آسانی سے ختم کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ عیوب نفسانی تقاضوں سے پیدا ہوتے ہیں اور اسلامی تصوف نام ہے

---

[1] ایضاً ص

تزکیۂ نفس، اخلاص فی العمل اور اپنی زندگی کو شریعتِ اسلامی کے قالب میں ڈھال دینے کا۔ مگر آج جو کثرت سلاسلِ تصوف کی ہے اور پھر ان میں باہم سخت اختلافات بھی ہیں۔ تو کیا یہ فرقہ بندی اور تنگ نظری کی دلیل نہیں ہے۔ قادریوں اور چشتیوں نظامیوں، صابریوں، نقشبندیوں اور اسی طرح دوسرے سلسلوں میں جو معرکے ہو چکے ہیں وہ کس کو معلوم نہیں۔

"تاریخ اسلام میں ملوکی سیاست کی لعنتوں کے جو نمونے ہم تیرہ سو سال سے دیکھ رہے ہیں ان سے اسلامی اخلاق و روحانیت کو محفوظ رکھنا ہی بہتر ہے۔ ورنہ آیت پاک وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ط (اور تم میں ایک جماعت ہونی چاہئے جو خیر کی طرف بلائے اور ممنوعات سے روکے) کی تعمیل ہرگز نہ ہو سکے گی اور عمل میں خلوص وللّٰہیت کا ایسا معیاری جذبہ تا قیامت نہ پیدا ہو گا کہ کسی کی زبان سے

مقصود منِ خستہ ز کونین توئی — از بہر تو میرم وز بہر تو زیم

کہنے کے قابل ہو سکے[1] (نیازی صاحب)

کس قدر تضاد ہے اس بیان میں! ایک طرف یہ کہنا کہ "ملوکی سیاست کی لعنتوں کے جو نمونے ہم تیرہ سو سال سے دیکھ رہے ہیں ان سے اسلامی اخلاق و روحانیت کو محفوظ رکھنا ہی بہتر ہے" (یعنی حافظ شیرازیؒ کے اس شعر پر عمل کیا جائے کہ ؎

رموزِ مملکتِ خویش خسرواں دانند
گدائے گوشہ نشینی تو حافظا مخروش

دوسری طرف یہ فرمانا کہ وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ ...... الخ کی رو سے

---

[1] ایضاً صفحہ ۲۵۶

ایک ایسی جماعت ضرور ہونی چاہئے جو خیر کی طرف بلائے اور ممنوعات سے روکے۔ حالانکہ قرآن کی مذکورہ آیت کی رو سے مبلغین اسلام کی ایک ایسی جماعت بہرحال ہونی چاہئے جو لوگوں کو برائی سے روکے اور نیکی کی طرف بلائے اور اس دعوت الی الخیر میں اہل سیاست کو ان کے حال پہ نہیں چھوڑا جا سکتا۔ اہل سیاست کو جانے دیجئے تبلیغ کا یہ کام موجودہ زمانے کے صوفیوں نے ایک دن بھی انجام نہیں دیا۔ بلکہ اس کے برعکس ایسے نظریات کی تبلیغ کی جن سے فرار اور بے عملی کی ترغیب ہوتی ہے۔

"بہرحال یہ ثابت ہو گیا کہ اخلاقی و روحانی تربیت کسی سیاسی اقتدار کی محتاج نہیں ہے نہ سیاسی و معاشی نظاموں کی استواری صوفیائے کرام کا کام ہے۔ ان کی جماعت در اصل ایک قسم کے مدرسین و مصلحین کی جماعت ہے اور وہ اپنے مخصوص مشن کی حد تک بروقت اپنا فرض ادا کرتے رہتے ہیں" [1] (نیازی صاحب)

اول تو اگر سیاسی اقتدار ایسے ملحدوں اور بے دینوں کے ہاتھ میں ہو جو معاشرے کو ایسا نہ رہنے دیں جس میں اخلاقی و روحانی تربیت کی جا سکے تو صوفیہ اپنے متعلقہ فرائض کس طرح انجام دے سکتے ہیں۔ دوسرے ابھی ابھی نیازی صاحب یہ فرما چکے ہیں کہ قوم میں ایک جماعت ایسی ہونی چاہئے جو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فرائض انجام دیتی رہے تو ایسی صورت میں سیاسی و معاشی نظاموں کے فساد کو دیکھتے رہنا اور ان کی درستی و اصلاح کی فکر نہ کرنا کیا مواخذے کا موجب نہ ہوگا؟ تیسرے جب یہ کہا جاتا ہے کہ تصوف عین اسلام ہے تو پھر یہ کہنا کہاں تک درست ہے کہ سیاسی و معاشی نظاموں کی استواری صوفیائے کرام کا کام نہیں ہے اور ان کی جماعت اپنے مخصوص مشن کی حد تک اپنا فرض ادا کرتی رہتی ہے۔ اس سے زیادہ

---

[1] ایضاً ص ۲۹۴

ان کا کوئی کام نہیں ہے)

"اس سے بھی یہی ثابت ہوا کہ علامہ اقبالؔ کے نظریہ خودی کے تیسرے مرحلے نیابت الٰہی کی بنیاد وصل الی اللہ (ولایت) یعنی وہ مقام جہاں انسانیت اور الہیت ایک ہو جاتی ہیں) پر قائم ہے اور وہ ان لوگوں کو ہرگز نصیب نہیں ہو سکتا جو صوفیائے کرام کے نظریۂ ولایت اور توحید حقیقت و معرفت کے حامل نہ ہوں اور اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ اس نظریئے میں فرق کی گنجائش نہیں ہے۔ جب تک فراق رہے گا انسانیت اور الہیت نہ ایک ہوں گے نہ انسان ربانی وجود میں آئے گا۔" [1] (نیازی)

پھر یہی کہنا پڑتا ہے کہ نیازی صاحب نے اقبالؔ کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ ورنہ ایسا ہرگز نہ فرماتے علامہ اقبالؔ نے انسانیت اور الہیت کے اتصال کو ایک جگہ نہیں اپنے کلام میں اور دوسری تصانیف میں بھی جابجا بیان کیا ہے۔ لیکن اللہ اور انسان کے اس وصل کی کہیں بھی تائید نہیں کی ہے جو صوفیہ کے واصل باللہ یا فنا فی اللہ سے ظاہر ہوتا ہے مولانا روم نے بھی "منزل ما کبریاست" فرمایا ہے اور اقبالؔ مولانا کے تتبع میں "یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ!" کا نعرہ لگاتے ہیں، مگر ان دونوں حضرات کی مراد اس سے یہ ہے کہ انسان اپنے انتہائی عروج کی حالت میں اپنے آپ کو صفات الٰہیہ کے رنگ میں رنگ لیتا ہے اور یہی وہ اتصال ہے جسکو وہ الہیت اور انسانیت کا اتصال کہتے ہیں اور اسی بات کو انہوں نے آگ اور لوہے کی مثال سے واضح کیا ہے۔ اس اتصال میں انسان خدا کی ذات میں فنا نہیں ہو جاتا بلکہ خدا کی صفات اپنے اندر پیدا کرتا ہے۔ جس طرح لوہا آگ میں تپنے کے بعد آگ کی صفات اپنے اندر پیدا کر لیتا ہے کہ تخلقوا باخلاق اللہ

---

[1] ایضاً ص ۳۱۲

کا مفہوم یہی ہے۔ اس بات کے لئے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ انسان کو نظریۂ ولایت اور توحید حقیقت و معرفت کا حامل ہونا چاہیئے، ورنہ یہ بات حاصل نہ ہوگی۔ غرضکہ انسیت اور الہیت کا اتصال اور بات ہے اور انسان اور خدا کا وصل و اتصال اور بات!

"جہاں تک قرآن کے اصطلاحی مفہوم کا تعلق ہے اس کا نمونہ شیطان کا کردار ہے۔ شیطان نے آدم کے صرف ظاہر کو دیکھا اور اس کی باطنی حقیقت و فضیلت کا منکر ہوگیا۔ اس لئے وہ مردود ہوا۔ شیطان کے اس مردود نظریئے کے خلاف علامہ اقبال بھی ہیں، ورنہ وہ شیطان کو "خواجۂ اہلِ فراق" نہ کہتے ہے

کم بگوزاں خواجۂ اہلِ فراق
تشنہ کام و ازازل خونی ایاق،

غرض موجودات کی حقیقت سے متعلق غلط نظریئے کو اسلامی تصوف میں فراق کہا گیا ہے اور علامہ بھی اس کے حامی نہیں ہیں وہ جس طرح کے حامی ہیں اسے وصل الی اللہ کہنا چاہیئے چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں ہے

میانۂ من و او ربط دیدہ و نظراست
کہ در نہایت دوری ہمیشہ با اویم [۱]

(نیازی صاحب)

"شیطان" کو "خواجۂ اہلِ فراق" اس وجہ سے نہیں کہا گیا کہ جو نیازی صاحب نے بتلائی ہے بلکہ اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ وہ انسان میں وہ صفات پیدا کرتا رہتا ہے جو اس کو خدا سے

---

[۱] ایضاً ص ۱۳۱

دور رکھتی ہیں اور ہی لوگوں کی سرپرستی کرتا ہے جو ایسی صفات کے حامل اور خدا دشمنی میں یکتا ہوتے ہیں۔

فراق کی جو تعریف نیازی صاحب نے کی ہے وہ ایسی عجیب و غریب ہے کہ پہلی بار ہمارے سامنے آئی ہے۔ حالانکہ فراق سے مُراد ہے اپنے اندر خدائی صفات کے بجائے شیطانی صفات پیدا کرنا جس سے انسانیت الٰہیت سے دور ہوتی ہے قرآن نے بھی ان لوگوں کو اولیاء اللہ کہا ہے جو اللہ پر ایمان لاکر عمل صالح کرتے ہیں اور اس کے خلاف جو خدا کے منکر ہیں اور جن کے اعمال فسق و فجور اور فساد کے آئینہ دار ہوتے ہیں انکو اولیاء الطاغوت کے نام سے یاد کیا ہے۔

یہ کہنا کس قدر مضحکہ خیز ہے کہ علامہ اقبال جس فراق کے حامی ہیں اسے وصل الی اللہ کہنا چاہیے۔ کیا یہ کھلا ہوا تضاد نہیں ہے؟ اور جو مثال اس کے لئے دی ہے وہ بھی کس قدر بے محل ہے۔ مثال کا مفہوم تو اسی اتصال کی تائید کر رہا ہے جس کا اوپر ذکر ہوا ہے یعنی جس طرح دیدہ اور نظر ایک دوسرے سے الگ بھی ہیں متصل بھی اسی طرح ہم بھی خدا سے الگ ہوتے ہوئے بھی متصل ہیں۔ وہ اپنے تشخص ذاتی کے اعتبار سے اور قریب اس کی امانت کے حامل ہونے کی وجہ سے۔

مذکورہ بالا حقائق سے یہ بات بھی ثابت ہو جاتی ہے کہ نطشے کا مافوق البشر خیالی اور ذہنی ہے لیکن ہمارا انسانِ کامل حقیقی ہے۔ جو اقوام وحی و رسالت پر ایمان نہیں رکھتیں انہیں انسانِ کامل کا انتظار ہے اور وہ سمجھتی ہیں کہ دنیا میں ابھی تک ایسا انسان پیدا نہیں ہوا۔

لیکن ہم ان کے سامنے جملہ انبیائے کرام، بالخصوص سرورِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی اور آپ کے بعد آپ کے صحیح جانشین اولیاء کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ذوات گرامی

باحزاماں ہزار فخر و افتخار پیش کرتے ہیں اور انہیں یہ بتانا چاہتے ہیں
کہ نبوت کا سلسلہ ختم ہو چکا ہے لیکن ولایت کا دروازہ قیامت
تک ...... کھلا ہے گا اور صفاتِ الٰہیہ کی تنزلی شکلیں
اولیائے کرام کی ذواتِ گرامی کی شکل میں دنیا میں آتی رہیں گی۔

آگے چل کر فرماتے ہیں:

"اب صرف ایک سوال پر غور کرنا باقی رہ جاتا ہے وہ یہ کہ اگر
اقبال کو کسی مردِ کامل کا انتظار نہیں ہے تو وہ کیوں فرماتے ہیں

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا | اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو | در سوادِ دیدہ ہا آباد شو
نوعِ انساں مزرع و تو حاصلی | کاروانِ زندگی را منزلی
خیز و قانونِ اخوت بازدہ | جامِ صہبائے محبت باز دہ

معلوم ہوا کہ علامہ اقبال کو ایک ایسے انسان کا انتظار ہے جو قانونِ
اخوت کو نافذ کر کے نہ صرف ملتِ اسلامیہ کی شیرازہ بندی کر سکے
بلکہ تمام عالمِ انسانیت کو رشتۂ محبت و اخوت میں منسلک کر کے
دنیا میں امن قائم کر دے۔ ظاہر ہے کہ ایسا انسانِ کامل نبی یا ولی کے
سوا دوسرا کوئی نہیں ہو سکتا۔ لیکن اسلامی عقیدے کے بموجب
حضور خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی دوسرے نبی کے
آنے کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ کوئی ولی کامل ہی ہو سکتا ہے۔
لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے ذہن میں یہ غیر معمولی شخصیت صرف
ولیِ کامل کی نہ ہوگی بلکہ مزید اوصاف بھی رکھتی ہوگی۔ کیونکہ ملتِ
اسلامیہ کا شیرازہ منتشر ہو جانے کے بعد سے آج تک کسی ولی کامل

سے بھی درست نہ ہو سکا۔ حالانکہ اس دوران میں ہزاروں کاملین گذر گئے۔ ان حالات میں اس عقدے کا حل "عقیدۂ امام مہدی" میں نظر آتا ہے جن کے منتظر مسلمانوں کے متعدد فرقے ہیں"۔ [1]

(نیازی صاحب)

کسی نے سچ کہا ہے کہ ؎

خشتِ اول چوں نہد معمار کج
تا ثریا می رود دیوار کج

نیازی صاحب نے نہ اقبال کو سمجھنے کی کوشش کی نہ نیٹشے کو۔ اور لکھنا شروع کر دیا ان دونوں کے نظریۂ انسانِ کامل پر۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جو کچھ لکھا وہ شروع سے آخر تک غلط اور بے معنی ہو کر رہ گیا۔ اول تو اقبال کے "انسانِ کامل" اور نیٹشے کے "فوق البشر" میں بڑا فرق ہے۔ مگر یہاں اس کے بیان کرنے کا موقع نہیں ہے۔ یہاں تو نیازی صاحب کی اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لیے کہ اقبال کو بھی کسی مردِ کامل کا انتظار ہے اور وہ امام مہدی کے سوا اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ اتنا عرض کر دینا مناسب ہے کہ اقبال کسی ایک مردِ کامل کے منتظر نہیں۔ انفرادی طور پر ایسے کامل انسان انبیائے کرام اور بالخصوص حضور خاتم النبیینؐ کی ذاتِ گرامی میں ظہور کر چکے ہیں۔ اور حضورؐ کے بعد حضورؐ کے جانشین صحابہؓ تابعین اور تبع تابعین ہوتے رہے اور اس دور کے بعد صوفیائے کرام اور صلحا و اتقیائے امت میں یہ عکس نظر آتا رہا ہے۔ بلکہ اقبال تو یہ چاہتے ہیں کہ کاش وہ زمانہ آئے کہ جب نوعِ انسانی کی کشت زار سے ایسے ہی انسان پیدا ہوں جن میں وہ صفات پائی جائیں جو کبھی کبھی کسی ایک آدھ کامل انسان میں مل جاتی ہیں کہ یہی نوعِ انسانی کی معراج ہوگی اور ایسی ہی صورت میں وہ دنیا

---

[1] ایضاً ص ۳۲

کا دُکھ درد دُور ہو کر وہ زمانہ آئے گا جس کی تمنا اقبال نے اپنے محولہ بالا اشعار میں کی ہے اور یہ بات ناقابلِ عمل یا محال نہیں ہے جب کہ خلافتِ راشدہ کے زمانے میں محدود حد تک سہی زمانے کی آنکھیں ایسا معاشرہ دیکھ چکی ہیں۔ رہا مہدی کے متعلق اقبال کا عقیدہ، سو ذیل کی دو نظموں سے اچھی طرح واضح ہو سکتا ہے۔

(۱) مہدیٔ برحق۔

سب اپنے بنائے ہوئے زنداں میں ہیں محبوس
خاور کے ثوابت ہوں کہ افرنگ کے سیار
پیرانِ کلیسا ہوں کہ شیخانِ حرم ہوں
نے جدتِ گفتار ہے نے جدتِ کردار
ہیں اہلِ سیاست کے وہی کہنہ خم و پیچ
شاعر اسی افلاسِ تخیل میں گرفتار
دنیا کو ہے اس مہدیٔ برحق کی ضرورت
ہو جس کی نگہ زلزلۂ عالمِ افکار

(ضربِ کلیم)

ظاہر ہے کہ اس نظم میں مہدیٔ برحق سے وہ مہدی مراد نہیں ہے جس کا بقول نیازی صاحب مسلمانوں کے متعدد فرقوں کو انتظار ہے بلکہ وہ ہر اس شخص کو مہدیٔ برحق سمجھتے ہیں جس کی نگاہ سے عالمِ افکار میں زلزلہ آ جائے۔ شیخانِ حرم میں جدتِ گفتار پیدا ہو جائے۔ اہلِ سیاست اپنے سیاست کے کہنہ خم و پیچ سے نکل کر میدانِ سیاست میں نئے انداز سے تگ و تاز کرنا سیکھیں اور شاعر اپنے افلاسِ تخیل سے نکل کر خیالات کے تنوع اور افکار کی بوقلمونی سے مالا مال ہو جائے۔

(۲) مہدی

قوموں کی حیات ان کے تخیل پہ ہے موقوف
یہ ذوق سکھاتا ہے ادب مرغِ چمن کو
مجذوبِ فرنگی نے بانداز فرنگی
مہدی کے تخیل سے کیا زندہ وطن کو
اے وہ کہ تو مہدی کے تخیل سے ہے بیزار
نومید نہ کر آہوئے مشکیں سے ختن کو
ہو زندہ کفن پوش تو میت اسے سمجھیں
یا چاک کریں مردکِ ناداں کے کفن کو

(ضربِ کلیم)

اس نظم سے ثابت ہوتا ہے کہ اقبال مہدی کے خیال کو محض اس لئے اچھا سمجھتے ہیں کہ اس سے مردہ قوم میں زندگی پیدا ہونے کی اُمید ہوتی ہے جس طرح نیٹشے نے اپنی قوم کو "فوق البشر" کا تصور دے کر موت کی گہری نیند سے جگا دیا تھا۔ بہت ممکن ہے اقبال بھی "مردِ کامل" کے تصور سے اپنی ملتِ مردہ کی رگوں میں خونِ زندگی دوڑانا چاہتے ہوں۔ غرضکہ یہ محض ایک تصور ہے۔ قوم کو زندہ رکھنے کا یا نوعِ انسانی کو اُس مقام پر دیکھنا چاہتے ہیں جہاں کبھی کبھی ایک آدھ مردِ کامل پہنچ جاتا ہے۔ یعنی بعض افراد نے تو ہر زمانے میں انسانیت کا مقام حاصل کیا ہے مگر ایسا زمانہ کبھی تو آنا چاہیئے کہ جب نوعِ انسانی من حیث المجموع اُس مقامِ رفیع پر پہنچ جائے۔ اس لئے کہ جو اخوت کا منظر اقبال دیکھنا چاہتے ہیں وہ تو اسی وقت دیکھنے میں آ سکتا ہے کہ جب نوعِ انسانی اس مقام پر پہنچ جائے۔

سلسلۂ اقتباسات کافی طویل ہو گیا۔ بہرحال مضمون زیرِ بحث کے لئے جو خیال ذہن میں آیا تھا خلوصِ نیت کے ساتھ ہدیۂ ناظرین کر دیا گیا۔ یعنی یہ کہ عنوان مذکور پر دو قسم کے لوگوں نے طبع آزمائی کی ہے۔ ایک نے مغربی فلاسفہ کے نظریات کو

سامنے رکھا ہے تو دوسرے نے عجمی تصورات کو۔ اول الذکر نے اقبال کا مقابلہ مغربی فلاسفہ سے کرکے یہ سمجھ لیا کہ "اقبال اور تصوف" پر مضمون لکھنے کا حق ادا ہوگیا اور آخرالذکر نے اقبال کو عجمی تصوف کے آئینے میں دیکھنے کی کوشش کی اور اس مقصد کے لئے اقبال کی کتابوں سے اقتباسات لے کر ان کو اپنے طبع زاد معنی پہنا دیئے اور جہاں اپنے معنی پہنانے میں کامیاب نہ ہو سکے وہاں اقبال کو غلطی کا مرتکب قرار دیدیا ہے ہم نے پہلی قسم کے لوگوں سے بحث نہیں کی ہے اور دوسری قسم کے لوگوں میں سے بھی صرف تین بزرگوں کے خیالات بطور نمونے کے پیش کرکے ان خیالات کی حقیقت پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی ہے۔

اس تمام بحث کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ لوگوں نے جو اسلامی تصوف اور عجمی تصورات کو ایک سمجھ کر اقبال کو تصوف کا مخالف یا حامی یا اس بارے میں متضاد خیالات کا حامل قرار دیا ہے وہ بالکل غلط بلکہ ایک قسم کا بہتان ہے۔ اسلامی تصوف تو نام ہے اس صفائے باطن اور تزکیۂ نفس کے حاصل کرنے کا جو کتاب اللہ اور سنت رسول ؐ کے سانچے میں اپنی زندگی کو ڈھال دینے سے حاصل ہو جس کو قرآن میں تزکیۂ نفس اور حدیث میں احسان کا نام دیا گیا ہے یا دوسرے الفاظ میں تصوف نام ہے "خدا ور رسول ؐ کی سچی محبت بلکہ عشق کا" اور عشق کا تقاضا یہ ہے کہ خدا کے احکام اور اس کے رسول ؐ کی پیروی سے بال برابر انحراف نہ کیا جائے۔ اسلامی تصوف شریعت سے الگ کوئی چیز نہیں ہے۔ بلکہ شریعت کے احکام کو انتہائی خلوص اور نیک نیتی کے ساتھ بجا لانے اور اطاعت میں خدا کی محبت اور اس کے خوف کی رنگت بھر دینے کا نام تصوف ہے . . . . اور اقبال اس تصوف کے مداح ہی نہیں بلکہ اپنے آپ کو اس سے وابستہ کرنے میں فخر محسوس کرتے ہیں۔ اس کے برخلاف عجمی تصوف یعنی وہ نظریات جو بدھ مت اور ویدانت یا دوسرے راستوں سے

مسلمانوں میں داخل ہو گئے ہیں، جن کی وجہ سے مسلمانوں کی قوتِ عمل مفلوج ہو کر رہ گئی ہے جیسا کہ مولانا مودودی فرماتے ہیں "افسوس ہے کہ بعد کے زمانوں میں علم و اخلاق کے زوال سے جہاں اور بہت سی خرابیاں پیدا ہوئیں، تصوف کے پاک چشمے کو بھی گدلا کر دیا گیا۔ لوگوں نے طرح طرح کے غیر اسلامی فلسفے، گمراہ قوموں سے سیکھے اور ان کو تصوف کے نام سے اسلام میں داخل کر دیا۔ عجیب عجیب قسم کے عقیدوں اور طریقوں پر تصوف کا نام چسپاں کیا جن کی کوئی اصل قرآن اور حدیث میں نہیں ہے پھر اس قسم کے لوگوں نے رفتہ رفتہ اپنے آپ کو شریعت کی پابندی سے بھی آزاد کر لیا۔ وہ کہتے ہیں کہ تصوف کو شریعت سے کوئی واسطہ نہیں۔ یہ کوچہ ہی دوسرا ہے۔ صوفی کو قانون اور قاعدے کی پابندی سے کیا سروکار! اس قسم کی باتیں اکثر جاہل صوفیوں سے سننے میں آتی ہیں۔ مگر دراصل یہ بالکل غلط ہیں اسلام میں کسی ایسے تصوف کی گنجائش نہیں ہے جو شریعت کے احکام سے بے تعلق ہو۔ کسی صوفی کو یہ حق نہیں کہ وہ نماز، روزے اور حج اور زکوٰۃ کی پابندی سے آزاد ہو جائے کوئی صوفی ان قوانین کے خلاف عمل کرنے کا حق نہیں رکھتا جو معاشرت اور معیشت اور اخلاق اور معاملات اور حقوق و فرائض اور حدودِ حلال و حرام کے متعلق خدا اور رسول نے بنائے ہیں۔ کوئی ایسا شخص جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح پیروی نہ کرتا ہو اور آپ کے مقرر کئے ہوئے طریقہ کا پابند نہ ہو مسلمان صوفی کہلائے جانے کا مستحق نہیں" [1]

اقبال ایسے ہی تصوف اور اسی قسم کے جاہل صوفیوں کے خلاف ہیں اور ان غلط نظریات اور ایسے صوفیوں کی مذمت "اسرارِ خودی" کی تصنیف کے

---

[1] رسالہ دینیات صفحہ ۱۶۲

وقت سے لے کر وفات تک کرتے رہے۔ اب اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ اقبال تصوفِ اسلام کے خلاف یا عجمی تصوف کے حامی تھے، یا تصوف کے بارے میں متضاد خیالات رکھتے تھے تو ایسے شخص کے بارے میں یہی کہا جائے گا کہ اس نے اقبال کو مطلق نہیں سمجھا۔

مولفِ "اقبال اور تصوف" کی دوسری کتب

جو زیورِ طباعت سے آراستہ ہو چکی ہیں

(۱) **ترجمانِ خودی**:- علامہ اقبالؒ کی شہرۂ آفاق فارسی مثنوی "اسرارِ خودی" کا منظوم اردو ترجمہ۔ شروع میں ڈھائی سو صفحات پر پھیلا ہوا ایک مقدمہ بھی شامل ہے جس میں اقبال کی اردو اور فارسی شاعری، ان کی فارسی زبان "خودی" اور "اسرارِ خودی" پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ صفحات ۳۵۰ - قیمت مجلد ۸للعہ غیر مجلد ۸عہ

(۲) **اقبال اور عشقِ رسالت مآبؐ**:- علامہ اقبالؒ کی زندگی پر اب تک بے شمار مضامین اور کتابیں لکھی گئی ہیں۔ مگر یہ ایک حقیقت ہے کہ ان کے جس پہلو پر زیرِ نظر کتاب میں روشنی ڈالی گئی ہے وہ اب تک کما حقہ لوگوں کے سامنے نہیں لایا گیا تھا۔ علامہ مرحوم کی شاعری کی اصل روح ہی عشقِ رسولؐ ہے۔ اسے ان کے کلام سے الگ کر دیجئے تو وہ کیف و انشراح باقی نہیں رہے گا جو آج ان کے کلام سے حاصل ہوتا ہے۔ رشید فاضل صاحب نے یہ کتاب لکھ کر اس موضوع کا حق ادا کر دیا ہے انہوں نے اقبال کی عملی زندگی کے واقعات سے لے کر ان کے مراسلات اور اشعار کے وہ حصے بھی جمع کر دیئے ہیں جن کے مطالعہ کے بعد قاری بیک نظر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اقبال کے والہانہ تعلق کو بھانپ لیتا ہے۔ کتاب کے آخر میں بعض دوسرے مشہور نعت گو شعرا اور اقبال کا موازنہ بھی کیا گیا ہے۔ اندازِ تحریر شگفتہ ہے اور کتاب پڑھتے ہوئے اول سے آخر تک دلچسپی قائم رہتی ہے۔ کتابت طباعت بھی صاف ستھری ہے۔ صفحات ۱۸۴ قیمت مجلد ۸عہ غیر مجلد عہ

(۳) **علامہ اقبال**:- ایک کتابچہ جس میں اقبال کو ایک مصلح اور فارمر کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۸ر

(۴) **شرح لوائح جامی**:- ابتدا میں مولانا جامیؒ کے متعلق ایک مضمون ہے جس میں مولانا کی فکر اور ان کی زندگی کے اہم پہلوؤں کو اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے

جامی اور تصوف۔ جامی اور عشق۔ تصانیفِ جامی۔ جامی کی شاعری اور اُن کے نقاد۔ یہ اس مضمون کے چند عنوانات ہیں۔ جامی کے متعلق ہر قابلِ اعتماد تذکرہ اور ہر مستند نقاد کی تنقیدوں کا مطالعہ کیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ مولف کی اپنی رائے بھی شامل ہے اس کے بعد لوائح اور رباعیات کا ترجمہ اور تشریح ہے اور آخر میں تصوف کی عام اصطلاحات کی تعریف و توضیح کی گئی ہے۔ صفحات ۱۳۰ قیمت مجلد ۲؎ غیر مجلد ۱۲؍

مولفِ موصوف کی وہ کتابیں جو زیرِ طباعت ہیں:-

(۱) **مطالعۂ اقبال**:- اقبال کی جملہ تصانیف پر بحث کی گئی ہے اس طرح کہ ہر تصنیف کا موضوع بھی واضح ہو گیا ہے اور کتاب کی زبان، اندازِ بیان اور اس کی ادبی حیثیت پر بھی کافی روشنی پڑ گئی ہے۔ اس کتاب کو پڑھ کر ایک شخص بیک وقت اقبال کی تمام تصانیف کا مطالعہ کر سکتا ہے۔ ۵۰۰ صفحات قیمت مجلد عہ؍
غیر مجلد ؎

(۲) **شرحِ بالِ جبریل**:- بازار میں متعدد شرحیں ملتی ہیں۔ مگر بعض اس قدر مختصر کہ جیسے کسی دوسری زبان کے اشعار کا اردو میں ترجمہ کر دیا جائے اور بعض اس قدر طویل کہ سب ہی کچھ لکھ دیا گیا ہے۔ نیز افسوس کہ شرح کسی ایک شعر کی بھی نہیں ملتی۔ اس شرح میں اس کمی کو جس عمدگی اور کمال درجہ کی سلاست، روانی اور دلکشی کے انداز میں پورا کیا گیا ہے وہ شرح کے مطالعہ ہی سے معلوم ہو سکتی ہے۔ ۵۰۰ صفحات مجلد عہ۔ غیر مجلد عہ؍

(۳) **شرح مہر نیمروز مرزا غالب**:- بہادر شاہ ظفر نے غالب کو خاندانِ تیمور کی تاریخ نویسی کی خدمت پر مامور کیا۔ اور خواہش یہ کی کہ مرزا تمام حالات کو اپنی طرزِ خاص کی فارسی نثر میں بیان کریں۔ اور کتاب دو حصوں پر تقسیم کی جائے۔ پہلے حصے میں کچھ مختصر حال ابتدائے آفرینش سے تیمور بادشاہ تک اور کسی قدر مفصل حالات تیمور سے

نصیر الدین ہمایوں کے آخر زمانے تک بیان کئے جائیں اور دوسرے حصے میں جلال الدین اکبر بادشاہ سے لے کر سراج الدین بہادر شاہ کے زمانے تک کے تمام واقعات شرح و بسط کے ساتھ درج کئے جائیں۔

مرزا صاحب نے پہلے حصے کا نام مہر نیم روز تجویز کیا تھا اور دوسرے حصے کا: ماہ نیم ماہ۔ مگر دوسرا حصہ یعنی ماہِ نیم ماہ نہیں لکھا گیا۔ اس لئے کہ مہر نیم روز لکھ کر ڈالا ہی تھا کہ غدر ہو گیا۔ مرزا صاحب کی یہ کتاب (مہر نیم روز) اس پایہ کی ہے کہ اس کے مطالعے کے بعد دوسری کسی کتاب کی نثر میں دلکشی باقی نہیں رہتی۔ مؤلف نے اس کے ترجمے اور شرح میں یہ خصوصیت باقی رکھی ہے۔ یعنی ترجمے میں بھی عبارت کا وہی انداز ہے جو اصل کتاب کا طرۂ امتیاز ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ایک فارسی ہے اور دوسری اردو

۲۵۰ صفحات۔ قیمت ۸؍ مجلد۔ ۷؍ غیر مجلد

(۴) **ترجمہ حکیم نباتات** ۔ جدید فارسی کا ایک نہایت دلچسپ ڈرامہ۔ جو پنجاب یونیورسٹی کے منشی کے امتحان میں داخل ہے اس کا بامحاورہ اردو میں ترجمہ کیا گیا ہے۔

قیمت ۴؍

(۵) **شرح دیوان غالب (اردو)** اوّل اب تک جس قدر شرح لکھی جا چکی ہیں۔ ان سب کا جائزہ لیا گیا ہے۔ یہ جائزہ کم و بیش ننانوے صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ اس کے بعد غالب کی خصوصیات کلام کو مختصر بیان کیا گیا ہے تاکہ اشعار کی تشریح میں آسانی ہو۔ پھر مختصر مگر جامع الفاظ میں اشعار کی تشریح کی گئی ہے۔ اسلوب نگارش سادہ، عام فہم ہونے کے ساتھ ساتھ نہایت دلچسپ ہے۔ ۵۰۰ صفحات قیمت مجلد ۱۰؍

منیجر ادارہ **تنویراتِ علم و ادب**

۵۰۰ پیر الٰہی بخش کالونی کراچی

غلط نامہ

صفحہ	سطر	غلط لفظ	صحیح لفظ
ح	۷	آصوت	تصوف کی
ک	۵	قرار دیتے ہیں	قرار دیکھتے ہیں
ل	۱۱		
۶	۱۲	اَنابت	اصابت
۲۳	۱۷	یہاں	یہاں تک
۶۲	۲۰	چاہیے	چاہتے
۷۲	۲۱	طرش	خارش
۷۳	۱	ہر قسم کے	ہر قسم کی
۷۷	۱۳	شریعت کی	شریعت کے
۸۵	۱۸	ازمیاں	ازمیاں
۹۹	۸	کئے	کنبے
۱۲۴	۲	گرفتار	گفتار
۱۲۶	۱۶	حریچے	حریکے
۱۵۰	۲۰	شار	ساز
۱۶۶	۵	بیاغاں	بیاغاں
۲۰۱	۱۲	تلاش کرتا	تلاش کرنا
۲۰۳	۱	بت ستین	بت ابنا آستین
۲۰۴	۲۱	عاقل	عاقلی
۲۱۰	۱۰	خیر و شر انسان	خیر و شر جو انسان
۲۱۳	۱۷	دوڑ دھوپ..... کرتے	دوڑ دھوپ کیوں نہیں کرتے
۲۲۰	۱۹	کا آغاز	کا آلو آغاز

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۲۴	۱۳	غم اندازم	غم اندوزم
۲۸۶	۶	کے	کی
۲۹۴	۲۰	کرزہ	لرزہ
۳۱۳	۶	جنونے	جنونِ
۳۱۸	۷	درددل	دردِ دل
۳۲۴	۲	اَعرَفَ	اُعرِفَ
۳۲۷	۱۱	الااللہ	الی اللہ
۳۴۶	۱۳	گرد بردد	گرہرود
۳۴۷	۱	استقطاء	استقصاء
۳۵۳	۱۹	محیایَ یا	محیایَ
۴۰۳	۲۰	مکانی	مکامن
۴۰۵	۸	ہوئی	ہو
۴۰۸	۱۶	اُن کی	اُن کے
۴۱۳	۲۱	استناداستشہاد	استناد واستشہاد
۴۱۶	۷	ہدیت	حدیث
۴۲۰	۷	فرق	فراق
۴۲۲	۱۳	ایک دور	دور
۴۳۲	۵	کہہ کر	لکھہ کر